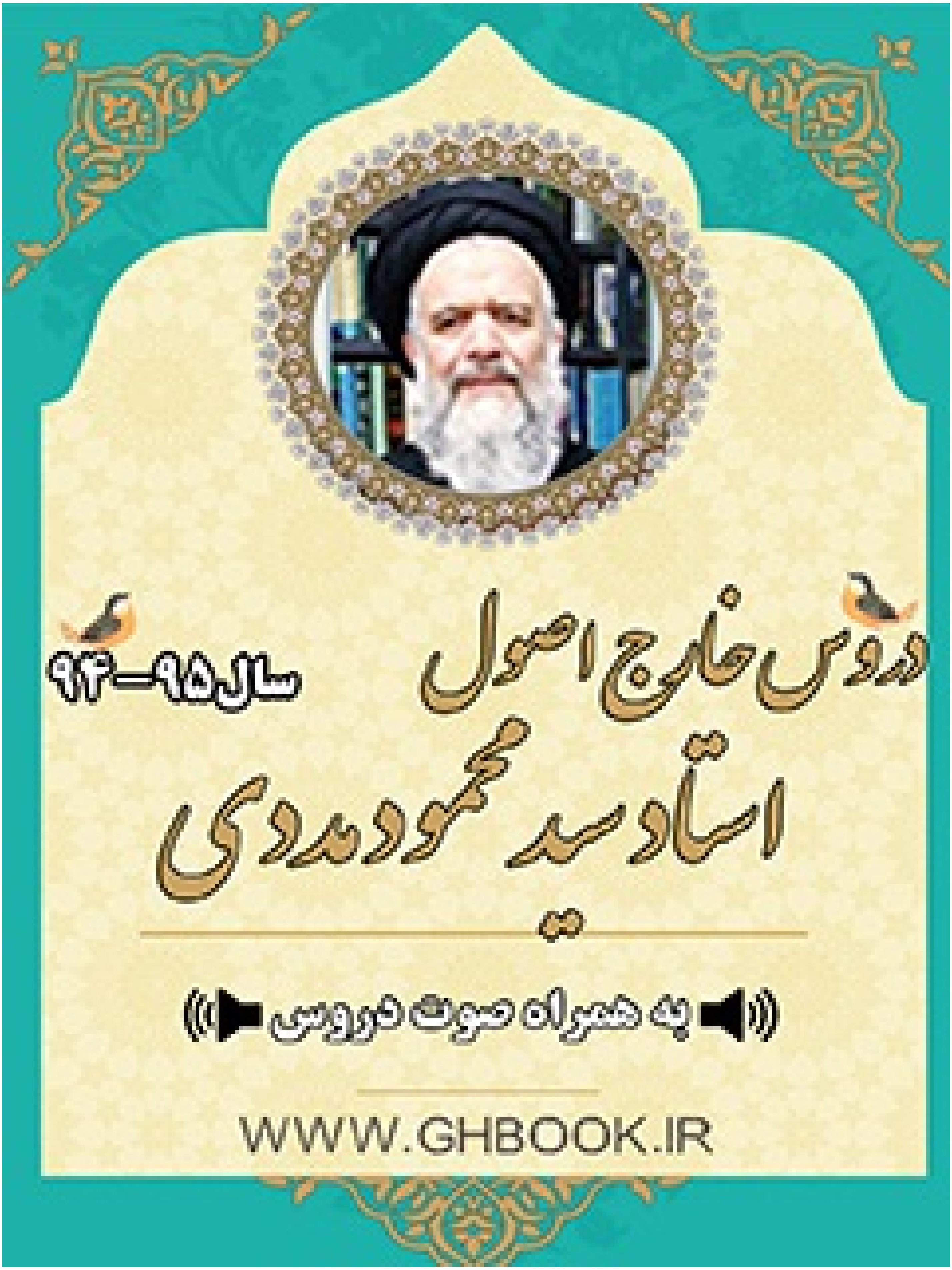

دروس خارج اصول
سال ۹۴-۹۵
استاد سید محمود مددی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول استاد سیدمحمود مددی ۹۵-۹۴

نویسنده:

سیدمحمود مددی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول استاد سیدمحمود مددی ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:مددی، سیدمحمود

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول استاد سیدمحمود مددی۹۵-۹۴ /سیدمحمود مددی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

مفاهیم/حقیقت مفهوم /نقد تفصیلی انظار و بیان قول مختار ۹۴/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/حقیقت مفهوم /نقد تفصیلی انظار و بیان قول مختار

نقد تفصیلی

مروری بر آنچه گذشت (تحریر محل نزاع)

گفتیم: علما فرموده اند: کلام، دو مدلول دارد: منطوق و مفهوم. بحث ما این بود که این مفهوم حقیقتش چیست؟

مسلماً مدلول مطابقی نیست؛ جمله «إن جاءك زید فأكرمه» دلالت نمی کند بر «عدم وجوب اکرام زید عند عدم المجیئ».

از طرف دیگر مدلول التزامی هم نیست؛ چون هیچ ملازمه ای نیست بین «وجوب اکرام زید» و «مجیء زید»، نه به ملازمه عقلیه، و نه به ملازمه عرفیه؛ چون اگر ملازمه بود، پس اگر مولا می گفت: «اکرم زیدا عند مجیئه»، باید این مدلول حفظ می شد.

حالا که نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی، پس چه مدلولی است؟! اصلاً آیا ممکن است کلامی را به ما بدهند که مدلولی داشته باشد که منطوق باشد و نه مفهوم؟!

و تقریباً هر کس هم هر چه گفته، بعدی ها دائماً نقد کرده و اشکال کرده اند و اشکالات شان هم درست بوده. اما در عین حال این نظریات و نقدها باعث نشده به حقیقت مفهوم برسیم.

دیروز عرض کردم: اشکالی که بر اینها وارد است، این است که اینها فکرکرده اند: «مفهوم، مستفاد از کلام است.»، و حال این که مفهوم مستفاد از فعل گفتاری است. لذا شما اگر رفتید سراغ کلام، نمی توانید حقیقت این مفهوم را توضیح بدهید.

این مطالب را دیروز عرض کردم، بحث امروز ما، توضیح این مطلب است که (اگر قائل به مفهوم شدیم)، چطور از فعل گفتاری به مفهوم می رسیم؟

حقیقت لفظ

ص: ۱

ابتداءً فرق بین لفظ و «تلفظ» را توضیح بدهم:

در حکمت قدیم

در قدیم، در «حکمت» معتقد بودند که لفظ، کیف محسوس است؛ یعنی وقتی ما لفظی را ایجاد می کنیم و القامی کنیم، کیفی که خودش عرض است، موجود می شود. این کیف، همان صوت معتمَِد بر مخارج حروف است. در خارج، صوتی ایجادمی شود که همان کیف محسوس است و عارض بر هوا می شود. لکن اگر قوه سامعه ای در مجاورت این هوا و در مجاورت این کیف باشد، این قوه این کیف را ادراک و احساس می کند. این را در «حکمت» قائل بوده اند؛ وقتی من می گویم: «زید»، لفظ زید در خارج ایجادمی شود. در قدیم، چیزی به ام امواج هوا معتقد نبودند؛ همانطور که رنگ عارض بر جسم می شود، صوت عارض بر هوا می شود.

نظر حکمت پس از تحلیل علم جدید

در علم جدید، وجود صوت را در خارج منکرند؛ ما فقط حرکت و تموّج هوا را داریم؛ من وقتی می گویم: «زید»، در هوای مجاور من، یک حرکت و تموجی ایجادمی شود بدون این که صدا یا لفظی ایجادبشود. این امواج وقتی که به پرده گوش ما می خورد، یک احساسی به نام احساس سمعی به من دست می دهد، این لفظ مسموع و احساس، در حکمت، کیف نفسانی است.

پس لفظ، یا کیف مسموع است (طبق حکمت قدیم) یا عبارت است از یک احساس که یک کیف نفسانی است.

طبق هر دو مبنا، دال کیف محسوس است

در دلالت الفاظ، دال ما، دائماً یک «لفظ» است؛ چه کیف محسوس را قبول کنیم و چه نکنیم، دال ما کیف محسوس نیست.

پس طبق هر دو مبنا، دال ما دائماً کیف محسوس است؛ یعنی آن احساسی است که دائماً در ما ایجادمی شود.

ما از کسانی هستیم که دلالت الفاظ را تصوری می دانیم، و معتقدیم که در دلالت تصدیقی، دال هم باید تصدیقی باشد.

حقیقت تلفظ

تلفظ، فعل لافظ است. همین تصویت ماست؛ یعنی همین تحریک لسان است.

این فعل، از مقوله عرض است، همان مقوله «أن یفعل» است که عارض بر شخص لافظ و متکلم است. پس معروض این عرض، خود فاعل است. پس تلفظ، از مقوله «أن یفعل» است نه از مقوله کیف، و عارض بر فاعل است نه عارض بر هوا. تلفظ، به تلفظ اصطلاحاً فعل گفتاری می گویند.

دلالت

در الفاظ، اصطلاحاً «دلالت» داریم؛ یعنی ذهن ما از ادراک یک لفظ منتقل می شود به ادراک دومی. این انتقال ذهن از ادراک یک لفظ به ادراک دوم را «دلالت» می گوییم. و ادراک دوم را «مدلول» می گوییم.

این مدلول، از سه حال خارج نیست: یا تصور است، یا تصدیق است، و یا نسبت است. لکن در اصطلاح وقتی می گویند: «دلالت تصوری»، مراد جایی است که مدلول، یا تصور است یا نسبت. و مراد از «دلالت تصدیقیه» جایی است که مدلول، تصدیق باشد.

این دلالت، وضعی است؛ یعنی بر اساس قراردادی است؛ اگر الفاظ را وضع نکنند، این دلالت هم منتفی است. اینها را در مباحث سابق هم داشته ایم.

وضع و دلالت الفاظ، به فعل ما مصداقیت می دهد

اما چیزی که بسیار مهم است، این است که این الفاظ، گاهی نه تنها یک دلالت را به دنبال دارد، بلکه به فعل گفتاری ما مصداقیتی می دهد که نداشته. فرض کنید ما کلاه از سرمان برمی داریم، در جامعه ای قراردادمی شود که برای احترام، کلاه از سرشان بردارند. بعد از این قرارداد، این کلاه از سر برداشتن، نه تنها مصداق کلاه از سر برداشتن است، بلکه مصداق احترام هم هست. این حالت هم دقیقاً در لفظ پیداشده؛ یعنی بعد از وضع، تلفظ ما، مصداق یک اموری می شود که قبلاً نبوده. وقتی که هیئت امر وضع می شود برای طلب به وضع علامیت، بعد از این وضع، نه تنها این فعل من تلفظ است، بلکه فعل من حقیقتاً طلب است؛ خود این تلفظ، طلب است. وقتی که «هل» وضع می شود برای استفهام، این تلفظ من، نه تنها تلفظ است، بلکه واقعاً استفهام است؛ یعنی طلب الفهم است، خود این تلفظ، استفهام است. و همینطور است در تمنی و ترجی و غیره. فقط در «وضع به علامیت» در هیئات، به این صورت است که فعل من مصداق این هیئات هم می شود. وقتی هیئت وضع می شود برای طلب، این فعل من حقیقتاً انشاء است.

ص: ۳

مدلول جمله خبریه

وقتی کسی به ما می گوید: «جاء زید»، این اخبار از مجیء زید، آیا مدلول «جاء زید» است؟ اخبار از مجیء زید، مدلول نیست، بلکه درواقع فعل گفتاری متکلم است، مصداق اخبار است. یعنی درواقع متکلم، آن اخبار را ایجادمی کند، و ذهن ما، آن را شناسایی می کند. تصور من، مدلول «جاءنی زید» است. حتی اگر تصدیق هم کنم، همین تصدیق هم مدلول نیست.

در یک جمله اسمیه (مثل زید عادل) تطبیق بدهیم که ساده تر باشد. ما سه چیز داریم: تصور ما به این قضیه، تصدیق ما (اذعان به عدالت زید)، تصدیق من به اخبار متکلم از عدالت زید. فقط یکی از اینها مدلول است: تصور من نسبت به قضیه «زید عادل». اما تصدیق من به این که «متکلم تکلم به این کلام کرده»، و تصدیق به «عدالت زید»، مدلول نیست؛ به جهت این که موارد بسیاری می شود که خبری را می شنویم و در نفس ما تصدیقی ایجادنمی شود. این فعل گفتاری، حقیقتاً اخبار است. «اخبرنی بعداله زید»، مدلول «زید عادل» نیست، «اخبرنی» خود فعل است، تصدیق من به «اخبرنی بعداله زید» ناشی از شناسایی من از این فعل گفتاری است. بر اساس عوامل دیگری تصدیق کردم؛ که مثلاً که مخبر ثقه است و ظن هم دارید به این که مخبر در نقل هایش خطانمی کند. آن تصدیق، نتیجه استنتاج ذهنی من است. شناسایی، تصدیق استنتاجی است؛ نه ربطی به کلام دارد و نه ربطی به اخبار دارد. اگر تصدیق من به وثاقت مخبر، ظنی باشد، اذعانم هم ظنی است. و اگر آن تصدیق ها قطعی باشد، اذعانم هم قطعی است.

جمع بندی

وقتی که قضیه «زید عادل» را می شنویم، اخبار به عدالت زید، خود فعل گفتاری متکلم است. مدلول این کلام، فقط تصورِ «عدالت زید» است. آنگاه من این فعل متکلم را شناسایی می کنم که: علاوه بر این که تلفظ است، (به خاطر وضع این الفاظ و هیئت جمله خبریه) شناسایی می کنم که اخبار از عدالت زید هم هست. و از این شناسایی، تصدیق من به «اخبار متکلم از عدالت زید» ناشی می شود. آنگاه به خاطر قرائن دیگری نظیر ثقه بودن متکلم و خطانکردنش، ذهن من استنتاج و تصدیق می کند که زید عادل است.

سؤال: آیا تصدیق به اخبار، همان شناسایی اخبار متکلم است؟ یا نتیجه آن شناسایی است؟

تطبیق بر طلب

در بحث ما مولا ـ وقتی می خواهد طلب کند از عبد، هم می تواند به نحو مطلق بگوید: «أکرم زیداً»، هم می تواند به نحو تنجیزی طلب کند و بگوید: «اکرم زیداً عند مجیئه»، و هم می تواند به نحو مشروط طلب کند و بگوید: «اکرم زیدا إن جاءك». پس متکلم، طلب مشروط را به دو نحو می تواند انشاء کند: معلق مثل «اکرم زیدا إن جاءك»، یا منجز مثل «اکرم زیدا عند مجیئه». و در هر دو صورت، «مجیء»، قید وجوب است، قید هیئت است، نه ماده. طلب، مدلول کلام نیست. خود فعل، طلب است. تعلیق، فعل لافظ است، فعل متکلم است.

محل نزاع مفاهیم طبق مختار

تمام سخن در این است که اگر ما در «فعل گفتاری» طلب کنیم، و در طلب، تعلیق قراردهیم، از این طلب معلق، آیا این مفهوم را استفاده می کنیم یا نه؟ از طلب مطلق یا طلب مشروط معلق، این مفهوم استفاده نمی شود. طلب معلق، از انقسامات واجب مشروط است.

صیاغت تعلیقی طلب، یعنی من از صیاغ شرطی یا صیاغ قیدی استفاده می کنم: اکرم عند المجیء، اکرم إن جاءك. هر دو قید هیئت است. پس تمام کلام در این است که: آیا می توان از طلب معلق «مفهوم» استفاده کرد؟ آیا از توصیف من می شود مفهوم استفاده کرد؟ آیا از تحدید یا حصر یا استثنا (که همه فعل ماست)، مفهوم استفاده می شود؟

در چه صورت طلبْ مفهوم دارد؟

تقییدکردن دو معنا دارد: ایجاد لفظ مقید (همان تلفظ)، مطلبی را مقیدکردن (یا همان تعلیق). مقصود ما، تعلیق است؛ که طلب را معلق بر مجیء می کنیم.

در «اکرم زیداً عند مجیئه» فقط لفظ مقید را ایجادمی کنید، لکن در «أکرم زیداً إن جاءک» طلب را مقیدمی کنید. قید، تاره در تلفظ است تاره در لفظ است. اگر در لفظ باشد، مفهوم ندارد. اما اگر خود طلب را قیدبزنید، مفهوم دارد. تمام کلام در این است که از این فعل گفتاری آیا مفهوم استفاده میشود؟

البته «تلفظ قید دارد»، نه یعنی تلفظ بر چیزی مقید شده، بلکه به این معنی است که طلبی که در این تلفظ است مقیدشده. و همچنین در «قید لفظ» هم درواقع طلبْ مقید شده. پس هم در «إن جاءک» و هم در «عند مجیئه» تلفظْ مقید است، لکن به همین معنی که طلبی که در این تلفظ است مقید است. تفاوت شان در این است که در «إن جاءک» یک عنایت زائده ای هست که در «عند مجیئه» نیست و همان عنایت زائده است که باعث ارتکاز مفهوم در ذهن عرف می شود.(۱)

جمع بندی

مفهوم، هیچ وقت مدلول کلام نیست، مدلول فعل گفتاری هم نیست. اصلًا مدلول نیست. بلکه مفهوم، دائماً گزاره ای است که ما از یک فعل گفتاری خاص استفاده می کنیم؛ از تعلیق فعل گفتاری این مفهوم را استفاده می کنیم، کما این که «طلب» را هم گفتیم که مدلول نیست، بلکه خود فعل من است و ما فقط این فعل را شناسایی می کنیم. اگر انشاء را معلق کردیم، از تعلیق انشاء و طلب، آیا مفهوم استفاده می شود یا نه؟

پس مفهوم، «ما نستفیده من التکلم و التلفظ» است، نه «ما نستفیده من اللفظ و الکلام». بر همین اساس است که با «مدلول» ؛ منطوق، مدلول کلام است.

۱- (۱) - این پاراگراف، پس از توضیحات استاد است در کلاس رفع اشکال.

مفاهیم/تنبیهات حقیقت مفهوم، و مفهوم شرط / ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/تنبیهات حقیقت مفهوم، و مفهوم شرط /

تنبیهات

گفتیم حقیقت مفهوم، عبارت است از مطلبی که ما از فعل گفتاری استفاده می کنیم، نه این که از لفظ یا کلام استفاده کنیم. قبل از این که وارد بحث بشویم، ینبغی التنبیه علی امور:

تنبیه اول: مفهوم موافق

اصولیون، مفهوم را به دو نوع مفهوم مخالف و مفهوم موافق تقسیم کرده اند. مفهوم مخالف یا مفهوم مخالفت، همان است که تا الآن از آن بحث کردیم؛ مثل استفاده مفهوم از «إن جاءك فأكرمه». در مثال «إن جاءك زيد فأكرمه» از منطوقْ «وجوب اکرام» استفاده می شود و در مفهومْ «عدم وجوب اکرام» برداشت می شود.

اما مفهوم موافق یا مفهوم موافقت، این است که حکمی را که برای مفهوم به دست می آوریم، با حکم منطوق یکی است. مثلاً اگر داشته باشیم: «ضربُ زيد حرامٌ»، منطوقش «حرمت ضرب زید» است، مفهومش «حرمت قتل زید» است. هر دو در حکم یکی هستند: «حرمت».

حقیقت مفهوم موافق

مفهوم موافق، به دلالت التزامی فهمیده می شود. اما ملازمه بین این دو، عرفی است، نه عقلی. یعنی ما از کجا می فهمیم که قتل زید حرام است؟ می گوییم: اگر در شریعت. ملازمه می بیند عرف بین حرمت ضرب و حرمت قتل. این، مدلول التزامی است به ملازمه عرفی. عقلاً هیچ محذوری ندارد که «ضرب، حرام باشد.» ولی «قتل، جایز باشد.»؛ مثلاً ممکن است اگر زید را زدی، ممکن است دشمنت بشود، اما اگر بکشی اش، مشکلی برایت پیش نیاید.

پس مفهوم موافقت، مدلول التزامی کلام است به ملازمه عرفیه.

پس این دو مفهوم تحت یک تعریف داخل نمی شوند

ص: ۷

از این بحث روشن می شود که ما هیچ وقت نمی توانیم یک تعریف جامعی ارائه بدهیم که هم مفهوم مخالف را شامل بشود و هم مفهوم موافق را. لذا یکی از معضلات اصولیین این بوده که دنبال تعریف جامعی بوده اند.

روی بیان ما روشن است که: چرا نمی توانیم تعریف جامعی ارائه کنیم که هم مفهوم مخالف را شامل بشود و هم مفهوم موافق را؟ چون مفهوم مخـالف در نزد ما مـدلول کلام نیست، به خلاف مفهوم موافق که مـدلول کلام و لفظ است. لـذا بعضـی گفته انـد: بایـد دو تعریف باید ارائه بدهیم: یک تعریف برای مفهوم مخالف، و یک تعریف هم برای مفهوم موافق. به جهت این که اینها از سنخ واحدی نیستند؛ یکی مدلول کلام است، و یکی مستفاد از یک فعل گفتاری است.

تنبیه دوم: دقت به تفاوت خطاب تشریع با خطاب تبلیغ

ما خطابات را تقسیم کردیم به خطاب تشریع و خطاب تبلیغ. خطاب تشریع، آن خطابی است که جعل با آن خطاب انجام می شود.

این تفصیل بین خطاب تشریع و تبلیغ در کلمات نیامده است. یکی از مباحثی که فوق العاده در این بحث مؤثر است، همین بحث مفهوم است. «إن جاءك زيد فأكرمه» آیا خطاب تشریع است که می خواهیم ببینیم: «مفهوم دارد یا نه؟» یا خطاب تبلیغ است؟ در مباحث آینده باید به تفاوت این دو خطاب دقت داشته باشیم.

تنبیه سوم: فایده بحث از مفهوم

این مفهومی که این همه در اصول بحث می کنند، فایده اش چیست؟ مفهومش این است که: «لا يجب اكرامه عند عدم المجيء»، اگر این مفهوم نبود، اصل عملی برائت داشتیم. ثمره عملی این بحث چیست؟

فایده اول: عند التعارض

فایده این بحث، در جایی پیدامی شود که خطابی بیاید که با مفهوم این جمله مخالف باشد: «إن رأیت زیداً فأکرمه». اگر گفتیم: «جمله «إن جاءک زید فأکرمه» مفهوم دارد، بین این دو خطاب تعارض می شود؛ بین مفهوم یکی با منطوق دیگری تعارض می شود. اگر گفتیم: «فاقد مفهوم است»، به هر دو خطاب اخذمی کنیم.

سؤال: آیا اینجا دائماً منطوق را مقدم نمی کنیم؟

پاسخ: جماعتی این را قبول ندارند.

فایده دوم: جایی که مفهوم، مخالف با اصل باشد

ثمره دیگر، جایی است که مفهوم، مخالف با اصل باشد؛ مثلاً حکم الزامی باشد مثل «إن جاءک زید فیجوز اکرامه». در این صورت اگر شرط مفهوم داشته باشد، چون مفهوم یک حکم الزامی است یعنی «عدم جواز اکرام زید»، پس بر اصول علمیه مقدم می شود. و اگر این جمله مفهوم نداشته باشد، به اصول عملیه اخذمی کنیم و برائت جاری می کنیم.

الفصل الأول: مفهوم الشرط

نگاه عرفی اولیه

مفهوم داشتن شرط واضح است

مشهور در نزد علما این است که جمله شرطیه مفهوم دارد؛ لذا اگر در روایت واردشده باشد: «إن جائک زید فأکرمه»، عند المشهور مفهوم دارد: «لایجب اکرامه عند عدم مجیئه». جماعتی استدلال نکرده اند و فقط به تبادر استنادکرده اند؛ گفته اند: به ارتکاز عرفی خودمان که نگاه می کنیم، می بینیم که مفهوم دارد.

این ارتکاز را قائلین، همه قائل بوده اند، لکن سعی کرده اند این ارتکاز را مدلَّل کنند؛ چون این مفهوم، با قواعد لغت و زبان هماهنگ نیست؛ چون مدلول مطابقی کلام نیست، و مدلول التزامی هم نیست. پس این چه مدلولی است که نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی؟! شاید اگر کسی بخواهد یک وجه ساده و روشنی بگوید، بگوید: ارتکاز عرفی است. لذا بعضی به روایاتی استدلال کرده اند که ائمه به آیاتی استدلال کرده اند از طریق مفهوم گیری. اگر ما این عرف را اثبات کنیم، مسأله تمام است.

الا این که نتوانیم ادله منکرین را جواب بدهیم

إنما الکلام، در این استظهار عرفی است؛ وقتی به شبهات و ادله منکرین دقت کنیم، این استظهارمان از بین می رود.

وجوه فنّی قائلین به مفهوم شرط

کمتر وجهی کسی گفته و دیگران اشکال نکرده اند؛ معمولاً هر کسی به وجوه دیگران اشکال کرده و خودش وجه دیگری بیان کرده، سپس بعدی ها آمده اند همین وجه را هم ردکرده اند.

مرحوم خوئی: وقتی معلَّقٌ علیه نبود، معتبر هم نیست

مختار خودش را در دو سه خط در «اجود» گفته؛ هامش اجود، ج۲، ص۲۵۴.(۱) مرحوم آقای خوئی قائل است که جمله شرطیه اگر خبری باشد، فاقد مفهوم است، اگر انشائی باشد، مفهوم دارد. پس اگر کسی گفت: «إن قطعت رأس حیوان، یموت»، معنایش این نیست که: «اگر قطع رأسش نکردی، لایموت.». اما اگر بگوید: «إن جاءك زید فأکرمه»، این جمله مفهوم دارد که: «إن لم یجیء فلایجب اکرامه».

لذا یکی از معضلات جملات شرطیه این است که اگر ادات شرط این مفهوم را می رساند، چرا جمله شرطیه خبریه مفهوم ندارد؟!

ایشان می گویند: ما یک مبنایی در بحث «انشاء» داریم که روی مبنای ما خیلی روشن می شود که دارای مفهوم است؛ حقیقت «ایجاب»، اعتبار فعل است در ذمه عبد و ابراز این اعتبار. حقیقت انشاءِ «اذهب»، این است که این فعل را در ذمه عبد اعتبار کرده و بعد این اعتبار را ابرازکرده.

۱- (۱) - ان حقیقه إنشاء الوجوب عباره عن إظهار اعتبار کون فعل ما علی ذمه المکلف. فإذا کان المعتبر بالاعتبار المزبور معلقاً علی وجود شی ء مثلا، استلزم ذلک انتفائه بانتفائه. و لا یفرق فی ذلک بین ان یکون الاعتبار مستفادا من الهیئه و ان یکون مستفادا من الماده المستعمله فی المفهوم الاسمی باعتبار فنائه فی معنونه . طبق آدرس نرم افزار: ج۱ص۴۲۰.

پس ما یک اعتبار» داریم که فعل نفسانی این مولاست، و یک معتبَر داریم و یک ابراز. اگر معتبرش معلقّاً اعتبار بشود، معنایش این است که عند عدم تحقق آن معلقٌ علیه، معتبر نیست. اعتبار، یک امر تکوینی است و تعلیق بردار نیست. امور اعتباری، تعلیق بردار است. پس وقتی معتبَرِ ما معلق بود، وقتی معلق علیه نبود، پس معتبر هم نیست.

آقای خوئی خیلی ساده اش کرده؛ گفته: حقیقت انشاء، همین اعتبار است. اگر معلق علیه نباشد، پس معتبر هم نیست.

مفاهیم/مفهوم شرط /نقد دلیل مرحوم خوئی و شهیدصدر ۹۴/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /نقد دلیل مرحوم خوئی و شهیدصدر

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در مفهوم شرط بود؛ گفتیم: مشهور بین علما این است که جمله شرطیه، دلالت بر مفهوم دارد. لکن وجوه عدیده ای را ذکرکرده اند و هر کس به وجوه دیگران اشکال کرده است. و گفتیم که به دو وجه اکتفامی کنیم. وجه اول از آقای خوئی است؛ ایشان فرموده اند: حقیقت انشاء، مجموع اعتبار و ابراز است. معتبِر اگر این معتبر را معلَّق بر شیئی کرد و ابرازکرد، معنای معلق، این است که اگر معلق نباشد، معلق علیه نیست. معلق اگر بدون معلق علیه هم موجود بشود، تعلیق نیست. طبیعتاً در «تعلیق» انحصار هست. این، فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

اشکال اول: خطاب تبلیغ را بحث نکرده

بر فرمایش مرحوم آقای خوئی سه تا اشکال هست:

اشکال اول این است که ایشان فرموده اند: «حقیقت «انشاء» این است»، این نشان می دهد که آقای خوئی کاملاً ناظر به خطاب «تشریع» است. پس این استدلال ایشان در خطاب تبلیغ نمی آید، در حالی که اکثر قریب به اتفاق خطاباتی که به ما رسیده است، خطابات تبلیغی ای است که از ناحیه ائمه به ما رسیده است.

ص: ۱۱

اشکال دوم: این بیان، فقط شخص الحکم را می تواند نفی کند

در این اشکال می خواهیم بگوییم که این استدلال ایشان، مفهوم را حتی در خطابات تشریعی هم اثبات نمی کند.

طلب در «خطاب تشریعی» شخصی است

وقتی که ناظر به عالم «تشریع» باشد، طلب دائماً شخصی است؛ چون خود این فعل، طلب ماست. بنا بر این نظر، آن که معلق

است، یک طلب شخصی است؛ همین طلبی که الآن ایجادش کرد. در خطابات تشریعی، هیچ وقت سنخ الحکم جعل نمی شود، بلکه دائماً شخصِ حکمی که وابسته به آن موضوع است جعل می شود.

سؤال: مقابل طلب شخصی چیست؟

پاسخ: مقابل طلب شخصی، سنخ طلب است؛ مثلاً مولا طلب دیگری هم دارد بر اکرام زید عند رؤیته.

سؤال: آیا در خطاب تشریع ممکن نیست سنخ طلب انشاء بشود؟

پاسخ: ممکن نیست؛ چون همیشه آن که موجودمی شود، شخص است.

اشکال: چرا سنخ الحکم موجود نمی شود؟ اگر مولا «مجیء زید» را تصورکند «رؤیت زید» را هم تصورکند و طلبش معلق بر جامع بین این دو شرط باشد لکن فعلاً بگوید: «إن جاء زید فأکرمه»، آیا اینجا حکم ما اعم نیست از شخص الحکمی که شرطش فقط «مجیء» است؟ در این صورت که جامع را تصورکند لکن فقط یک شرطش را بگوید، آیا اینجا فقط حکم همان شرط جعل شده نه حکم جامع؟

پاسخ: مولا نمی تواند؛ در هر تشریعی، یک طلب بیشتر نمی تواند داشته باشد. مبلغ می تواند سنخ الحکم را معلق بر موضوعِ شخص الحکم کند، و ما هم می توانیم از اطلاق خطاب تبلیغی استفاده می کنیم که: «مراد شارع سنخ الحکم بوده، لکن مبلِّغ در خطاب تبلیغ اش این سنخ الحکم را روی این موضوع آورده است.»، اما شارع نمی تواند در خطاب «تشریعی» سنخ الحکم را برای بعضی از موضوعِ سنخ الحکم جعل کند.

ص: ۱۲

اختلاف من و حسین: سنخ الحکم به نظر من وجوب اکرام زید است در هر شرایطی، لذا اگر بگوید: «اکرم زیدا»، سنخ الحکم را جعل کرده است. اما حسین می گوید: سنخ الحکم، جامع بین احکام ایجادشده در خطاب های تشریعی مختلف است؛ پس اگر چند خطاب تشریعی داشته باشیم مثل «إن جاءك زید فأكرمه» و «إن رأيت زيدا فأكرمه»، جامع بین این دو سنخ الحکم است. لکن اگر شارع یک جعل مطلق انجام دهد و بگوید: «اکرم زیداً» این وجوب اکرام، شخص الحکم است.

پس در مفهوم هم شخص الحکم منتفی می شود

وقتی که طلبِ شخصیْ معلق شد، معلوم است که وقتی معلق علیه نباشد، معلق هم نیست. و معلَّق در خطاب تشریعی هم شخص الحکم بود، پس ایشان اثبات کردند که عند انتفاء الشرط، شخص این ایجاب نیست. پس بنابراین نتیجه تمام این بحث ایشان این است که با انتفاء معلق علیه، معلقی که در خطاب بود، منتفی می شود. و طلبی که در خطاب بود، طلب شخصی بود، پس شخص همین طلب منتفی می شود، نه طلب های دیگر. اما این که مفهوم نیست. مفهوم، این است، که وقتی این معلق علیه نبود، معلق دیگری هم نباشد. پس فرمایش ایشان را قبول می کنیم، لکن اثبات مفهوم نمی کند.

خلاصه

پس خلاصه این که وقتی که ایشان بحث را به عالم تشریع بردند (چون استدلال شان فقط ناظر به آنجا بود)، حکمِ انشاءشده در خطاب تشریعی دائماً شخص الحکم است، پس حکم انتفاءشده در مفهوم هم شخص الحکم است، و این مفهوم نیست؛ چرا که مفهوم شرط، انتفاء سنخ الحکم است عند انتفاء الشرط.

اشکال سوم: دلیل، اعم از مدعاست

اشکال سوم این است که این بیان ایشان، نه فقط در تعلیق به نحو شرط، بلکه حتی در تعلیق به نحو تقیید هم می آید؛ طبق بیان ایشان اگر مولا در مقام تشریع بگوید: «يجب عليك عند مجيء زيد اكرامه» (که واجب مشروط ما به نحو «تقیید» ذکرشده نه به نحو «اشتراط»)، در این صورت هم همان استدلال ایشان می آید و این جمله هم باید مفهوم داشته باشد، در حالی که مسلّماً خودشان هم قائل نیستند که این جمله مفهوم دارد. پس اشکال سوم این شد که دلیل ایشان اعم است؛ نه فقط در اشتراط، بلکه در صورت تقیید هم می آید.

آقای صدر: نسبت توقفیه

وجه دوم، از مرحوم آقای صدر است، هم در حلقات و هم در تقریرات. حلقات (فی ثوبه الجدید) ج۲ص۲۲۱.(۱)

مرحوم آقای صدر گفته: وقتی ما می گوییم: «إن جاءك زید فأكرمه»، دلالت می کند بر یک نسبتی؛ چون در باب حروف و هیئات گفته ایم که مدلولش نسبت است. در جمله شرطیه اختلاف است که: «این شرطیت را از «إن» می فهمیم یا از هیئت؟»، لکن در هر صورت نسبت می فهمیم.

این نسبت، یا نسبت استلزامیه است، یا نسبت توقفیه. معنای «نسبت استلزامیه»، این است که شرط، مستلزم جزاء است؛ یعنی هر وقت مجیء زید محقق شد، وجوب هم آنجا هست. نسبت توقفیه، یعنی جزاء، در وجودش متوقف بر شرط است؛ یعنی تا شرط محقق نشود، جزاء موجود نمی شود، یعنی «وجوب» وقتی فعلی می شود که «شرط» باشد.(۲)

۱- (۱) - و إنّ الربط المفترض فی مدلول الجمله الشرطیه تاره یکون بمعنی توقف الجزاء علی الشرط، و اخری بمعنی استلزام الشرط و استتباعه للجزاء. فعلی الأول یتمّ إثبات المفهوم ...، و علی الثانی لا ـ یمکن اثبات الانحصار و المفهوم ... فالأولی من ذلک کله أن یستظهر عرفا کون الجمله الشرطیه موضوعه للربط بمعنی التوقف و الالتصاق من قبل الجزاء بالشرط، و علیه فیثبت المفهوم.

۲- (۲) - استلزام، همان علیت به نحو تامه است، یا لااقل جزء اخیر علت تامه است؛ یعنی اگر شرط محقق شد، جزاء قطعاً محقق می شود. توقف، انحصار است ولو در جزءالعلت؛ یعنی اگر شرط، جزئی از علت تامه جزاء باشد لکن جزء منحصر باشد، باز هم توقف برقرار است و مفهوم اثبات می شود. شاید حتی اگر تلازم غیرعلّی هم داشته باشند باز هم توقف ممکن است؛ مثلاً بگوییم: «اگر ساعت۳بامداد باشد، امام در حرم است.». مقرر.

نسبت در جمله شرطیه اگر بر نسبت «استلزامیه» دلالت کرد، جمله شرطیه مفهوم ندارد؛

می گوییم: «اگر آتش باشـد، حرارت هم هست.»، اگر آتش نباشـد آیا حرارت نیست؟ این جمله در این باره ساکت است؛ لذا این جمله صحیح است، در حالی که ممکن است حرارت باشد ولی آتش نباشد مثلاً با اصطکاک حرارت ایجادشده باشد.

اگر نسـبت در جمله شـرطیه «اسـتلزامیه» باشـد، پس این جمله می گویـد: «مجیء، مسـتلزم وجوب اکرام است.»، اما آیا شـروط دیگری نمی تواند مستلزم وجوب اکرام باشد؟ این جمله ساکت است.

اما اگر گفتیم: دلالت می کند بر نسـبت توقفیه، در این صورت شرط مفوم دارد؛ چون اگر بدون مجیء، وجوب بیاید، معنایش این است که وجوب، متوقف بر مجیئ نیست.

آنگاه ایشان می گوید: وجدان ما، نسبت توقفیه است، و لذا شرط مفهوم دارد.

این بیان آقای صدر، بیان شسته رُفته ای است در بین اصولیین، شاید بهترین بیان باشد.

اشکال اول: چرا جمله خبریه مفهوم ندارد؟

همه این نقدها با حفظ مبانی است؛ یعنی بر فرض که مدلول حروف و هیئات، نسبت باشد.

از اشـکالات مبنـایی مثـل نسبت بودن مـدلول هیئات و حروف، صـرف نظر می کنیم. بر این فرمایش، لااقل دو تا اشـکال وارد است.

اشـکال اول این است که اگر «إن» یا هیئت برای «نسبت توقفیه» وضع شده، چرا در جمله خبریه دلالت بر این نسبت نمی کند؟! هیچ کس از «إن قطعت رأس حیوان فهو یموت» توقف را نمی فهمد، بلکه فقط استلزام را می فهمد.

و اگر کسی در دفاع از ایشان بگوید: «هیئت، به دو معنا است؛ به نحوی که در جمله انشائیه دلالت بر «نسبت توقفیه» می کند و در جمله خبریه دلالت بر «نسـبت اسـتلزامیه» می کند.»، اینجاست که در مقابل ایشان باید ادعاکنیم که وجدان ما چنین تفصیلی را تأییدنمی کند.

ص: ۱۵

اشکال دوم: این بیان ایشان، خطاب تشریع را حل نمی کند

اشکال دیگر این است که این بیـان ایشان، در خطاب تشـریع تمام نیست. آن وجوبی که در خطاب «تشـریع» متوقف بر مجیء است، شخص الحکم است. پس نهایتاً این بیان ایشان اگر تمام بشود، در خطاب تبلیغ تمام است، ولی خطاب تشریع را تحلیل نمی کند.

اشکال: مگر نمی گوییم که: «خطاباتی که ما با آن سر و کار داریم، خطابات تبلیغی است.»؟

پاسخ: اولاً در علم اصول، کلی بحث می کنیم، ثانیاً احتمال دارد خطابات قرآن خطاب تشریعی باشد.

اشکال: قرآن احتمال ندارد خطاب تشریعی باشد؛ چون اصحاب نوشته اند.

مفاهیم/مفهوم شرط /مقدمات قول مختار ۹۴/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /مقدمات قول مختار

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت مـا در مفهوم شـرط بود، عرض کردیم که مشـهور بین علمـا این است که واجـد مفهوم است؛ یعنی از «إن جاءک زید فـأکرمه»، اسـتفاده می کنیم انتفـاء وجوب اکرام را عنـد انتفاء مجیء زیـد؛ یعنی از خود این کلام اسـتفاده می کنیم. به دو وجه اشاره کردم؛ وجهی که مرحوم آقای خوئی ذکرفرموده اند و وجهی که مرحوم آقای صدر فرموده اند. در نقد این دو هم آنچه که به ذهن مان رسید را گفتیم. امروز می خواهیم واردبشویم در بیان مختار خودمان.

مختار: شرط مفهوم ندارد

مـا از کسـانی هستیم که قـائلیم شـرط مفهوم نـدارد. و آنچه در ارتکـاز بوده، مفهوم نیست، چیز دیگری است که اشاره خواهم کرد؛ إن شاءالله توضیح می دهم که ما مفهوم را از قرائن دیگری استفاده می کنیم که ربطی به القاء این جمله ندارد.

مقدمات

۱- این بحث را در دو مقام باید بحث کنیم

ص: ۱۶

شرط، تـارةً در خطـاب تشـریع است، و تـاره در خطـاب تبلیـغ است. مراد من از خطـاب تشـریع، خطـابی است که اولاًـ از مـولا صـادرمی شود و ثانیـاً مولا به نفس همین خطاب، تشـریع و جعل می کنـد. مثلًا اگر یک مولای عرفی به خادمش بگویـد: «إن

جاءنی زیـد فأکرمه»؛ احترام زیـد، به نفس این خطاب، بر این عبد ایجاب می شود، به نحوی که قبل از این که این کلام صادر بشود، احترام زید بر عبد واجب نبوده.

خطاب تبلیغ، خطابی است که بعد از تشریع صادرمی شود. صدور این خطاب، از مولا باشد یا از غیر مولا.

مـا در شـریعت سـر و کارمان دائماً با خطاب تبلیغ است؛ چون در فقه، مسـتند ما کلام ائمه است که هیـچ کـدام خطاب تشـریع نیست؛ بـا کلاـم شـان چیزی را واجب یـا حرام نمی کننـد، بلکه کلام شان ارشاد است به وجوب و حرمتی که در عالم تشـریع، توسط حق تعالی یا توسط نبی مکرم تشریع شده.

پس باید خطاب تشریع و خطاب تبلیغ را جداگانه بررسی کنیم.

اما قبل از این که وارد بررسی مفهوم شرط در این دو خطاب بشوم، چند مقدمه دیگر را باید عرض کنم.

۲- واجب مطلق و واجب مشروط

تفاوت مقید و مشروط

علمـا واجب را تقسـیم می کننـد به مطلق و مقیـد، و یـک تقسـیم دوم هم دارنـد به واجب مطلق و واجب مشـروط. پس واجب مطلق، به دو معناست: یا مقابل واجب مقید است، یا مقابل واجب مشروط است.

در مقیـد، واجب قید دارد؛ مثل این که می گوییم: «در شـریعت، صـلاتِ با طهارت اجب است.»؛ واجب ما یعنی صـلات، مقید است به طهارت.

در واجب مطلق، این شرط، شرط وجوب است نه شرط واجب؛ مثلًا «زوال»، قید وجوب صلات است.

تفسیر واجب مشروط

شیخ: مقید، مطلوب است

بین شیخ و دیگران، نزاع معروفی وجود داشت؛ شیخ می گفت: «وجوب و طلب، قید برنمی دارد. این قید، قید مطلوب است.»، لذا همه واجبات مشروطه را برمی گرداند به واجبات مقید، لکن واجبات مقیدی که قیدش استقبالی است.

دیگران واجب مشروط را قبول کرده اند، ما هم از دیگران قبول کرده ایم. ولکن تفسیرمان با تفسیر مشروط فرق می کند.

یک اشاره ای می کنم، تفصیلش را قبلاً گفته ام، بعداً هم باز در بحث مطلق و مقید می گویم.

مشهور: مقید، طلب است

مشهور می گفتند: هر طلبی، سه رکن دارد: طلب و طالب و مطلوب، فرق بین واجب معلق و واجب مشروط این است که در واجب مشروط، طلبْ قید دارد. شیخ می گفت: طلب، قید ندارد، این قید، قید واجب است، خود مطلوب قید دارد.

مختار: مقید، مطلوبٌ منه است

به نظر ما واجب مشروط داریم، اما طلب قید ندارد. ما می گوییم: در هر طلب انشائی، چهار رکن داریم: طالب، طلب، مطلوب، و مطلوب منه. قیود ما، یا به مطلوب برمی گردد، یا به مطلوب منه برمی گردد که می شود واجب مشروط. پس واجب مشروط، واجبی است که مطلوبٌ منه مقید است. پس در مثال «وجوب صلات عند الزوال»، مطلوب منه، مکلفی است که زوال را درک کرده است.

تأیید وجدان شیخ و مشهور

وجدان شیخ درست بود؛ طلب، قید برنمی دارد. و آنچه هم که مشهور می گفتند، درست بود؛ درواجب مشروط، شرط، قید مطلوب نیست. اما این شروط برمی گردد به قیود مطلوب منه. این، اجمال در مسأله.

واجب، به دو نحو مشروط می شود: تقیید و اشتراط

قیدی که برای وجوب ذکرمی شود، به دو لسان ممکن است ذکربشود: تقیید(۱) و اشتراط.

۱- (۱) - از تعبیرِ «تعلیق» استفاده نمی کنم که با «واجب معلق» اشتباه نشود.

به نحو تقیید، مثل این که بگوید: «یجب علیك عند مجیء زید إکرامه»؛ مجیء، قید وجوب است اما از لسان «تقیید» استفاده شده.

به نحو اشتراط، مثل این که بگوید: «إن جاءك زید فأکرمه»؛ اینجا هم مجیء قید وجوب است اما از لسان «اشتراط» استفاده شده.

محل نزاع در مفهوم شرط: واجب مشروط به صیاغت اشتراط

تمام بحث ما در مفهوم در جمله شرطیه، در واجب مشروطی است که شرطش به نحو اشتراط بیان بشود، نه به نحو تقیید. پس تمام بحث ما، در واجب مشروطی است که لافظ از صیاغت اشتراط استفاده کند.

۳- مفاد ادات شرط

مدخول ادات شرط

ادات شرط، دائماً بر سر دو جمله داخل می شود؛ جمله دوم، یا جمله خبری است، یا جمله انشائی است. اگر جمله دوم خبری بود، کل جمله، یک جمله خبری می شود. و اگر جمله دوم انشائی بود، کل جمله شرطیه (که از مجموع شرط و جزاء تشکیل می شود(۱))، جمله انشائیه می شود. پس «إن طلعت الشمس فالنهار موجوده» یک جمله خبریه است، و «إن طلب الشمس فأکرم زیدا» یک جمله انشائیه است.

موضوع له ادات شرط

ادات شرط، برای چه معنایی وضع شده اند؟

در مدلول ادات شرط، مثل بقیه حروف، چهار قول است:

اقوال

مرحوم آخوند قائل است که هر یک از این ادات، مدلول دارد، و مدلول شان دائماً یک تصور است.

مرحوم آقای خوئی قائل است که هر یک از این ادات، مدلول دارد، ولی مدلول شان دائماً یک تصدیق است.

مشهور قائلند که هر یک از این ادات، مدلول دارد، ولی مدلول شان دائماً یک نسبت است.

۱- (۲) - این در ذهن تان باشد که جمله شرطیه، یک جمله است.

مختار

این حرف هایی که گفته انـد، اصـلاً فاقد معناست؛ این که «مدلول، تصور است» فاقد معناست، این که «مدلول، تصدیق است»، فاقـد معناست؛ یعنی اصـلاً تصور نـدارد. انسان هزارسـر قابل تصور است اگرچه نـداریم، ولی مثلث مربع قابل تصور هم نیست. البتـه فرمـایش مرحـوم آخونـد، فی نفسه معقـول است لکن لازمه ای دارد که آن لازمه نـامعقول است. ولی این که: «مـدلول حروف، تصدیق باشد.»، نامعقول است. شاید بشود گفت: از همه نامعقول تر همین کلام مشهور باشد.

مختـار خود مـا این است که: حروف، فاقـد مـدلول است. بلکه نقش حروف، نقشـی است که فعل گفتاریِ ما را معنا می کنـد. یکی از افعـال گفتـاری مـا، اشـتراط است. وقتی بخواهیم طلب کنیم، هم می توانیم به نحو اشتراط طلب کنیم و هم غیراشتراط، این حروف وضع شده اند برای این که فعل من مصداق اشتراط بشود.

ادات شرط، علامت است برای تعلیق استلزامی

روی مختـار مـا، متکلم، جزا را مشـروط به شـرط می کنـد؛ در مثـال «إن جاءك زیـد فأکرمه»، متکلم، وجوب را بر مجیء زید مشـروط کرده. در مثال «إن طلعت الشـمس، فالنهار موجود.» وجود نهار را مقدم کرد بر طلوع شـمس. و در مانحن فیه، وجوب اکرامِ زید را معلق کرد بر مجیء زید.

ما قائلیم که ادات شـرط، علامت است برای تعلیق اسـتلزامی؛ یعنی طلوع، مسـتلزم وجود نهار است. مجیء زید، مسـتلزم وجوب اکرام است؛ یعنی اگر مجیئ باشـد، وجـوب هست، اگر طلوع باشـد، نهـار هست. یعنی تلازمی است به نحو اسـتلزامی؛ در این مثال ها، ملزوم ما «طلوع» و «مجیء» است. پس وضع شده برای استلزام، نه برای توقف.

تلازم (مثلاً ـ بین نهار و شـمس)، دوطرفه است؛ یعنی از وجود هر کـدام، دیگری لازم می آیـد. ولی اسـتلزام، یک طرفه است؛ لازم (مثل وجوب اکرام) از ملزوم (مثل مجیء زیـد) منفک نمی شود (یعنی هر وقت ملزوم محقق شـد و زیـد آمـد، حتماً لازم هم محقق می شود و اکرامش واجب می شود.)، ولی ملزوم از لازم منفک می شود (و لذا ممکن است لازم یعنی وجوب اکرام محقق بشود ولی ملزوم محقق نشود چرا که مولا علت دیگری را هم موجِب اکرام زید قرارداده باشد).

ص: ۲۰

۴- طبیعی و شخص حکم

طبیعی و فرد

«طبیعی انسان»، همان ماهیت انسان است. «فرد انسان» هم همین زید و عمرو و بکر هستند. در خارج ممکن نیست «طبیعی» موجود بشود و در ضمن «فرد» نباشد. آنچه در عالم خارج داریم، دائماً افراد است.

وجود طبیعی در خارج

یک پرانتز مهمی عرض کنم؛ در «اصول» خیلی انعکاس داشته. رابطه بین «طبیعی» و «فرد» چیست؟

مشاء: موجود است به عین فرد

مشائین قائل بوده اند که وجود طبیعی، عین وجود فرد است. وجود فرد، عین وجود طبیعی است.

در «حکمت متعالیه» متوجه شدند که وجود طبیعی نمی تواند عین وجود فرد باشد؛ جون اگر وجود طبیعی عین وجود فرد باشد، پس وجود فردها هم باید عین وجود فرد باشد. اگر وجود زید عین وجود طبیعی است و وجود عمرو هم عین وجود طبیعی است، پس وجود زید هم باید عین وجود عمرو باشد.

حکمت متعالیه: موجود است مجازاً

در «حکمت متعاله» مبنا را به هم ریختند، گفتند: «طبیعی، در خارج موجود است.»، اما بالتجوز. نتیجه اش لبّاً انکار وجود طبیعی در خارج است. اضافه «وجود» به «فرد»، حقیقی است، اما استنادش به «طبیعی» مجازی است.

در آب شوری که در استکان است، ما با سه گزاره روبه رو هستیم: «نمک شور است»، صادق است حقیقتاً. آب شور است بالعرض، اما اگر بگویم: «استکان شور است»، غلط است. حکمت متعالیه گفت: اسناد «وجود» به «طبیعی»، از قبیل اسناد «شوری» است به «آب».

اصولیین: موجود است عرفاً

اصولیین، تابع مشائین شدند؛ قائل به «عینیت» شدند، الا مرحوم اصفهانی که تابع حکمت شد؛ قائل است که وجود طبیعی، اسنادش بالعرض است.

ص: ۲۱

شایـد اصولی ها اصـلاً دقت نکرده انـد که حکما چی می گویند، بلکه عرفی نگاه می کنند. حکما یک نگاه دقیقی داشـته اند که: یک وجود خارجی نمی تواند هم زید باشد هم انسان باشد.

پرانتز بسته.

مفاهیم/مفهوم شرط /سنخ الحکم و شخص الحکم ۹۴/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /سنخ الحکم و شخص الحکم

گفـتیم: مـا از کسـانی هستیم که قـائلیم مفهوم نـدارد. و گفتیم که در دو مقـام وارد بحث می شویم. قبـل از این که وارد اصـل بحث بشویم، گفتیم: اموری را مقدمتاً عرض می کنم، امر سوم عبارت بود از طبیعی حکم و شخص حکم. این اصطلاح طبیعی حکم و شـخص حکم، فقط در مبحث «مفاهیم» مطرح شده؛ که آیا معلَّق و حکمی که مشروط است، مراد طبیعی حکم است یا شخص حکم است؟ داشتیم طبیعی و شخص را توضیح می دادیم.

طبیعی، همان ماهیت. شخص هم همان زید و عمر و بکر و خالد. که در نظریه رایج امروز، تشخص هر شخصی به وجود است.

اطلاقات حکم

بحث امروز مـا، طبیعی حکـم و شـخص حکم است که در مفـاهیم از آن اسـتفاده می شود. گـاهی به جای «طبیعی حکم» سـنخ حکم می گوینـد. این بحث، خوب منقـح نشـده که: «دقیقاً طبیعی حکم چیست و شـخص حکم چیست؟»، می خواهم توضـیح بدهم که مراد از اینها چیست.

حکم سه اصطلاح دارد:

۱- تشریع

گـاهی مراد از «حکم»، فعـل مولاـست در جعـل احکـام تکلیفیه، که این فعـل، تکوینی است، همـان انشـاء. گـاهی از این فعل، تعبیرمی کنند به عملیهالجعل.

۲- جعل

گـاهی مرادشـان از حکم، «جعـل» است؛ این جعـل، یـک اصـطلاحی است که مرحوم میرزا یـا مـدرسه میرزا جعل کرده است. جعـل، یعنی حکم کلی؛ مثلاًـ وجوب الحـج علی المکلف المستطیع، جعـل است. نجاسـهالدم، جعـل است. حقیقت حکم کلی چیست؟ آیا اعتباری است یا انتزاعی است؟ مبانی، مختلف است.

ص: ۲۲

۳- مجعول

گاهر مرادشان از حکم، «مجعول» است؛ یعنی حکم جزئی، مثل وجوب الحج علی زید، یا مثل نجاسه هذا الدم. در حقیقت حکم جزئی هم اختلاف شده؛ که آیا امری است وهمی؟ یا اعتباری؟ یا انتزاعی؟ و همه این حرف ها قائل هم دارد.

پس حکم سه اصطلاح دارد: تشریع (عملیهالجعل)، جعل، و مجعول.

طبیعی الحکم یا سنخ الحکم

در این بحث، مجعول، بیرون است. و هیچ کس نگفته که مراد از شخص حکم یا طبیعی حکم، مجعول است. پس مجعول، نه شخص الحکم است و نه سنخ الحکم.

مراد از طبیعی حکم، خود جعل (حکم کلی) است؛ چه در احکام وضعیه، و چه در احکام تکلیفیه.

در احکام تکلیفیه

لکن در احکام تکلیفیه، مراد، وجوب یک فعل خاص است مثلاً وجوب صلات، نه مطلق وجوب مقابل حرمت. پس مراد از طبیعی، وجوب یا حرمت مطلق نیست؛ چرا که وجوب یا حرمت اگر به چیزی تعلق نگیرد، قابل جعل نیست. پس مراد، وجوب صلات یا وجوب حج است. پس مراد از طبیعیِ حکم یا سنخ الحکم، حکم کلیِ متعلق به یک فعل خاص است.

مباحثه(۱) : در احکام تکلیفیه، هیچ گاه علما از این بحث نمی کنند که: «اگر زید نیامد، نه تنها اکرام واجب نیست، بلکه حج و نماز و سایر اعمال هم واجب نیست.»، بلکه بحث بر سر این است که: «با انتفاء مجیء زید، عند شروط دیگر آیا وجوب اکرام باقی است یا خیر؟». پس در «احکام تکلیفیه» منظورشان از «طبیعی حکم»، «وجوبی که به چیزی تعلق نگرفته» نیست، بلکه مقصودشان وجوبی است که به چیزی تعلق گرفته است.

ص: ۲۳

۱- (۱) - علت این که «حکم بدون متعلق آیا طبیعی است یا نه؟» را استاد «عدم امکان جعل حکم بدون متعلق» گرفتند. لکن ما در مباحثه این اشکال به ذهن مان رسید که این دلیل، در حکم وضعی هم جاری است و جعل نجاستِ بدون متعلّق ممکن نیست، پس باید «طبیعی حکم» در «احکام وضعیه» را هم «حکمِ با متعلّقش» بگیریم. لذا به جای آن دلیلی که استاد فرمودند، این دلیل را موجَّه تر دیدیم که به محل نزاع علما در مفاهیم مراجعه کنیم که: «عند انتفاء الشرط، از انتفاء چه حکمی بحث می کنند؟»، ما همان حکم را طبیعی بگیریم؛ اینجاست که فرق بین «حکم وضعی» با «حکم تکلیفی» واضح می شود.

در احکام وضعیه

اما در احکام وضعیه معنا دارد که اگر نجاستِ حاصل از مثلاً ادرار را نفی کردند، هر نجاستی را نفی کرده باشند. لذا در «احکام وضعیه» منظور علما از «طبیعی حکم»، خود حکم وضعی است بدون این که به چیزی تعلق گرفته باشد.

جمع بندی طبیعی حکم

در احکام وضعیه، «طبیعی حکم»، حکم وضعی بدون متعلَّقش است. و در احکام تکلیفیه، «طبیعی حکم» یا «سنخ الحکم»، حکم تکلیفی ای است که به متعلَّقش تعلق گرفته.

شخص الحکم

گفتیم که: در ماهیات، تشخص، به وجود است. در احکام وضعی، تشخص یک حکم وضعی دائماً به موضوعش است. و گفتیم که: مراد، مجعول نیست. پس مراد از شخص حکم، مثلاً نجاسهالدم است نه نجاسه هذا الدم.

در حکم تکلیفی، مراد از طبیعی حکم یا طبیعی تکلیف، حرمت شرب خمر است، وجوب صلات است. تشخصش به چیست؟

مقدمه: موضوع عام و موضوع خاص

ابتدا این را بگویم که: هر تکلیفی، یک موضوع عام دارد، یک موضوع خاص دارد. موضوع عام، «مکلف» است. موضوع خاص، امری است که به اصطلاح مدرسه میرزا فرض وجودش شده؛ یعنی تا آن موجود نشود، این تکلیف موجود نمی شود. مثلاً در حج، «استطاعت در حج» موضوع خاص است؛ چون فقط شرط در وجوب حج است، اما شرط در وجوب خمس و زکات، استطاعت در حج نیست.

یا مثلاًـ در «لاتشرب الخمر»، خمر هم جزء موضوع تکلیف است. اما مثلاًـ اگر شارع می گفت: «صل» و مقید به وقتش نمی کرد، موضوعش فقط مکلف بود و موضوع عام نداشت.

پس هر تکلیفی بدون استثنا یک موضوع عام دارد و یک موضوع خاص. تکالیف عمدتاً موضوع خاص دارند؛ اموری که در فعلیت تکلیف، مؤثرند.

ص: ۲۴

متعلقِ متعلق حکم، دو قسم است: تاره شرط فعلیت است مثل زوال و لذا موضوع خاص است، و تاره شرط فعل است مثل وضو نسبت به نماز و لذا جزء موضوع نیست که اگر موجودشد آنگاه تکلیف گردن مکلف را بگیرد، بلکه بر عهده مکلف است که آن را ایجادکند.

حکم تکلیفی

برگردیم به طبیعی تکلیف در باب تکالیف. تشخص تکلیف، به احدالأمرین است:

۱- تشریع

تارهً تشخص حکم، به ایجادش است؛ به انشاء و تشریعش است؛ چون حکمی که شارع ایجادمی کند، یک موجود شخصی است.

طبیعی، ناظر به عالم جعل است. شخص حکم، ناظر به عالم جعل است. الا شخص حکمی که از عالم جعل بیرون می آید و خود «تشریع» شخص حکم است؛ پس خود «صلّ» و نفس انشاء، شخص حکم است.

۲- تعلق به موضوع خاص

تارهً تشخص حکم، به تعلقش به موضوع خاص است؛ مثلاً وجوب صلات بر مکلفی که زوال را درک کرده باشد؛ وجوب الصلات، طبیعی است. وجوب الصلات عند الزوال (اگر قید تکلیف باشد)، شخص وجوب است؛ چون به موضوع خاص تعلق گرفته. وجوب اکرام زید، طبیعی حکم یا تکلیف است. اما وجوب اکرام زید عند المجیء، شخص وجوب اکرام است وقتی که مجیء قید وجوب باشد.

اشکال: وجوب اکرام زید هم خاص است نسبت به وجوب اکرام.

پاسخ: چون تکلیف بدون متعلق نداریم. پس وجوب و متعلَّقش روی هم، طبیعی حکم است.

اشکال: آیا بهتر نیست بگوییم: «حکم اگر به موضوع خاص تعلق بگیرد، شخصی می شود.»، این باید یک قید بخورد: در آن جایی که متعلق ذات اضافه است، مولا چاره ای ندارد از این که بالاخره این فعل را به چیزی تعلق دهد و مثلاً بگوید: «اکرم العالم». لذا در جایی که متعلق حکم، ذات اضافه است، طبیعی حکم، متعلقِ وابسته به موضوع خاص است. و به شرطی تشخص پیدامی کند که این موضوع خاص، خاص تر شود.

حکم وضعی

یک فرقی هست بین تشریع احکام تکلیفی با تشریع احکام وضعی؛ به تشریع تکلیفی حکم می گویند، لکن به تشریع حکم وضعی حکم نمی گویند. لذا گفتیم که: در احکام تکلیفیه، یکی از راه های تشخّص حکم، انشاء و تشریع است. اما این حرف، در احکام وضعیه نمی آید؛ در «الخمر نجس»، خود این انشاء، حکم وضعی نیست. این انشاء، حکم نیست، فقط فرد انشاء است. لذا نمی توان گفت: «یکی از راه های تشخّص حکم وضعی، به «تشریع و انشاء» است.».

پس در احکام وضعیه، تشخّص حکم، دائماً به این است که به موضوعی تعلق بگیرد. لذا نجاسه الدم، شخص الحکم ا ست.

جمع بندی طرق تشخص

۱- ماهیات

ماهیات، تشخص شان به «وجود» است.

۲- احکام وضعیه

احکام وضعیه، تشخص شان به تعلق گرفتن به موضوع است.

۳- احکام تکلیفیه

و احکام تکلیفیه، تشخص شان، یا به عملیهالجعل است، یا به خاص شدن موضوع شان است. به عبارت دیگر: احکام تکلیفیه، در «خطاب تشریعی» تشخصش به نفس «جعل» است، و در «خطاب تبلیغی» تشخصش به «تعلق به موضوع خاص» است.

پس وقتی شارع «وجوب اکرام علما» را تشریع می کند، در خطاب تشریع، «وجوب اکرام» یا «وجوب اکرام علما» شخص الحکم است. بعد وقتی که امام این خطاب را تبلیغ می کند، در کلام امام، «وجوب اکرام» طبیعی حکم است، و «وجوب اکرام علما» شخص الحکم است.

مفاهیم/مفهوم شرط /بررسی مفهوم نداشتن شرط در خطاب تشریع و تبلیغ ۹۴/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /بررسی مفهوم نداشتن شرط در خطاب تشریع و تبلیغ

خلاصه مباحث گذشته:

در مقدمه متعرض سه امر شدم. امروز می خواهیم واردبشویم در بحث اصلی که مقام اول و مقام دوم است.

ص: ۲۶

مقام اول: خطاب تشریع

خطاب تشریعی، مثل این که مولا بگوید: «إن جاءك زيد فأكرمه» به نحوی که قبل از این خطاب، مولا طلب و وجوبی نداشته. آیا از این خطاب مفهوم فهمیده می شود یا نه؟

این، همان نزاع بین شیخ و مشهور است که: «إن جاءك» دقیقاً قید چیست؟ قید طلب است و لذا طلبْ مشروط است به مجیء زید؟ یا واجب و اکرام مقید است به مجیء زید؟ خود مشهور هم قبول دارند که اگر قید واجب باشد، فاقد مفهوم است.

مولا ـ آیا شخص طلب را طلب کرده؟ یا طبیعی طلب را؟ معلوم است که شخص همین طلبی که با این تلفظ ایجادشده مقید است. پس در خطاب تشریع، شخص همین طلب مشروط است. و اختلافی نیست در این که اگر شخص الحکم اراده شده باشد، مفهوم ندارد. إنما الکلام، در این است که: در خطاب، آیا شخص الحکم است یا طبیعی حکم؟ که توضیح دادیم یکی از دو راه تشخص حکم، تشریع است.

مؤید: فهم عرفی

مولا اگر قبل از این تشریع، تشریع دیگری داشت و مثلاً می گفت: «إن رأيت زيدا فأكرمه»، بین این دو تشریع هیچ تنافی ای به نظرنمی رسید. و حال این که اگر عرف از آن خطاب مفهوم گیری می کرد، بین این دو خطاب تنافی می دید.

یا مثلاً پدری به پسرش بگوید: «اگر زید را دیدی، صدقه بده.»، فردا بگوید: «اگر عمرو را دیدی، صدقه بده.»، این بچه هیچ تعارضی بین این دو خطاب نمی بیند.

پس در خطاب تشریع، آن که مشروط و معلق است، دائماً همان طلب شخصی است. و اگر ثابت بشود که طلبْ شخصی است، مشهور هم قبول دارند که مفهوم ندارد.

ص: ۲۷

در بحث واجب مشروط و معلق، تمام بحث، روی خطاب تشریع است. شیخ در خطاب تشریع است که می گوید: «واجب مشروط، محال است.»؛ می گفت: «وقتی مولا گفت: «صل»، یا طلب محقق می شود یا نمی شود. معنی ندارد طلب محقق بشود معلَّقا!».

سؤال: چرا از اطلاق استفاده نمی کنید؟

پاسخ: اطلاق، مال خطاب تبلیغ است.

پس در خطاب تشریع، نمی توانیم مفهوم گیری کنیم.

سؤال: طبق مبنای خودتان که قید را قید مطلوبٌ منه می دانید، آیا این بحث متفاوت است؟

پاسخ: خیر. ما هم قائلیم که طلب، شخصی است. لکن موضوعش (مطلوبٌ منه) مقید است.

مقام دوم: خطاب تبلیغ

مهم، خطاب تبلیغ است؛ چون سر وکار ما دائماً با روایات است که خطابش تبلیغی است.

سؤال: تمام اقسام اکرام را مولا اگر لحاظ کرده باشد، آیا طبیعی حکم نیست؟

پاسخ: نه، باز هم شخص حکم است. و اطلاق، مال ماده است.

سؤال: آیا می توانیم بگوییم: «به خاطر اطلاق ماده مفهوم دارد.»؟

پاسخ: خیر. قید، قید طلب و وجوب است، نه قید ماده. اگر قید ماده باشد، اجماعی است که مفهوم ندارد؛ چرا که اگر قید ماده باشد، واجب ما «اکرام عند المجیء» است و هیچ کس نمی گوید: این چنین واجبی مفهوم دارد.

احتمال اول در مرحله ثبوت (خطاب تشریع): تشریع واحد

اگر امام فرمود: «إن جاءک زید فأکرمه» و لذا این خطاب، ارشاد به حکمی بود که شارع جعل کرده، در این صورت در مرحله «ثبوت» دو احتمال داریم: یا مولا یک تشریع دارد یا چند تشریع دارد.

اگر یک تشریع داشته باشد، سه فرض دارد: اول این که وجوب اکرام جعل شده برای مکلف به نحو مطلق (یعنی موضوعش مجیء زید نیست، بلکه «اکرام عند المجیء» واجب شده.)، دوم این که مشروط باشد اما به نحو مقید بیان کرده: «أکرم زیدا عند مجیءه»، سوم این که مشروط باشد اما به نحو اشتراط بیان کرده: «إن جاءک زید فأکرمه».

فقط حالت مطلق را با این کلام امام نفی می توانیم نفی کنیم؛ چون ظهور کلام امام، در ارشاد به طلب مشروط است، نه ارشاد به طلب مطلق. پس اگر تشریع شارع واحد بوده، حتماً مشروط بوده.

مقرر: اما آیا مشروط به نحو مقید بوده و لذا مفهوم ندارد؟ یا مشروط به نحو اشتراط بوده و لذا مفهوم دارد؟ این، از کلام امام فهمیده نمی شود. پس اگر احرازکردیم که تشریع واحد بوده، نمی توانیم از این کلام امام، اشتراط را بفهمیم و لذا مفهوم ثابت نمی شود.

احتمال دوم: تشریع متعدد

اما اگر این تکلیف، در عالم تشریع متعدد باشد یعنی مولا دو تا تشریع داشته که یکی مشروط به مجیء بوده، و یک تشریع دومی هم داشته که یا مطلق بوده یا مشروط به شرط آخر مثل رؤیت زید بوده.

در چه صورتی جمله شرطیه مفهوم دارد؟

آیا می شود از کلام امام که به نحو اشتراط است، استفاده کرد که مولا تشریع دومی نداشته است نه به نحو مطلق و نه به نحو مشروط؟ اگر ما این را از کلام امام استفاده کنیم، اینجاست که می گوییم: شرط، مفهوم دارد.

مباحثه: صرف نفی تشریع دوم، کافی نیست برای اثبات مفهوم. بلکه باید اثبات بشود که تشریع واحد، مشروط به نحو اشتراط بوده.

بهترین تقریب: نسبت توقفیه بین تشریع و شرط

اگر ما بخواهیم این (نفی تشریع دوم) را از کلام امام استفاده کنیم، بهترین تقریب، تقریب آقای صدر است؛ می فرماید: از این «إن» استفاده می شود که بین تشریع «وجوب اکرام» و «مجیء زید» نسبت توقفیه است. معنای این حرف، این است که اگر زید نیامده باشد، مولا تشریعی ندارد. این جمله آقای صدر را سه جور می توانیم معناکنیم:

کار با اشکالات عدیده نداریم. فعلاً فقط همینقدر می خواهیم ببینیم که: معنای این حرف آقای صدر چیست؟

مراد از تشریع

معنای اول: مجعولات

مراد از تشریع، یعنی مجعول، یعنی وجوب فعلیِ تمام مکلفین، متوقف است بر مجیء عالِم؛ یعنی هیچ وقت اکرام عالم، بر مکلفی واقع نمی شود مگر مجیء عالمی نزد آن مکلف، محقق بشود. پس اگر امام گفته باشد: «إن جاءک عالم فأکرمه»، کأن امام به تک تک افراد گفته: «إن جاءک عالم فأکرمه».

در این صورت مفهوم درست می شود. لکن معنایش این است که کلام امام، ناظر به مجعول است؛ یعنی ناظر به احکام جزئی ای که روی تک تک افراد رفته. در حالی که می دانیم کلام امام ناظر به عالم جعل (حکم کلی) و ارشاد به تشریع شارع است.

سؤال: چه اشکالی دارد که ناظر به عالم مجعول باشد؟

پاسخ: ظهور در چی دارد؟ ظهور در حکم کلی دارد. هیچ عالمی حکم جزئی نفهمیده.

معنای دوم: تشریع (انشاء شخص الحکم)

ناظر به شخص همان تشریعی است که مولا کرده؛ یعنی آن تشریعی که مولا داشت، متوقف بود بر مجیء زید.

اگر این معنا مراد باشد، معنایش غلط است؛ چون وقتی مولا در خطاب تشریعی گفت: «إن جاءک زید فأکرمه»، معنا ندارد که طلب شخصی مولا موقوف باشد بر مجیء زید. یعنی آیا اگر مولا بخواهد در خارج طلب کند، این طلبش موقوف است بر این که زید بیاید؟! معلوم است که موقوف بر مجیء زید نیست.

معنای سوم: انشاء طبیعی حکم

و اگر مراد ایشان از تشریع، طبیعی وجوب باشد (چه در آن تشریع و چه در سایر تشریعات)، این هم واضح است که موقوف بر مجیء زید نیست؛ چرا که تشریع مولا (یعنی طبیعیِ وجوب) نسبت به وجوب اکرام، موقوف بر مجیء زید نیست؛ چون هیچ توقفی نیست بین شرط با طبیعی حکم.(۱)

۱- (۱) – سؤال: اگر بگوییم: «فعلی شدن هر وجوبی متوقف بر این شرط است.»، آیا مفهوم ثابت می شود بدون این که این اشکالات بر آن وارد بشود؟ پاسخ مباحثه: این، همان معنای اول است.

مبانی استاد در اشکالات به این تقریب شهیدصدر

مباحثه: سه تا از مبانی استاد، در این بحث دخیل است: اولاً این که طلب، همان فعل شارع است؛ تلفظ و انشاء است. لذا اگر بگوییم: «طلب مشروط شده»، یعنی همین فعل شارع مشروط شده. ثانیاً طلب و انشاء و فعل شارع نمی شود معلق جعل بشود، لذا تشریعی که فعل مولاست، معنی ندارد مشروط باشد. و ثالثاً حکمی که شارع تشریع می کند، شخص الحکم است نه سنخ الحکم؛ یک حکم کلی شخصی است؛ «کلی است» چون بر همه مکلفین واجب است، و «شخصی است» چون یک فعل واحدی است که از مولا ـ صادرشده و هر فعلی چون مساوق با وجود است، پس متشخص و شخصی است. بر اساس این سه مبناست که این اشکالات به تقریب شهیدصدر واردمی شود.

نتیجه: عدم تمامیت این تقریب

پس ما حتی اگر قبول کنیم کلام آقای صدر را که «هیئت شرط، دلالت بر نسبت توقفیه دارد)، باز خطاب تبلیغ مفهوم ندارد.

مفاهیم/مفهوم شرط /توجیه ارتکاز مفهوم داشتن عند المشهور ۹۴/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /توجیه ارتکاز مفهوم داشتن عند المشهور

خلاصه مباحث گذشته:

ماحصل مختار

گفتیم که: در خطاب تشریع، در نظر مشهور، خود طلب و ردع، مشروط به شرط است و دائماً جزئی است، لذا معنی ندارد که خطاب تشریع دارای مفهوم باشد.

اما در خطاب تبلیغ گفتیم که این خطاب، ارشاد به تشریع است؛ از این خطاب استفاده می کنیم که موضوع مجیء زید است، آیا می شود از این خطاب استفاده کرد که شارع تشریع دیگری (نه به نحو مطلق و نه به نحو مشروط) ندارد؟ گفتیم: بهترین تقریبی که می توانیم از آن استفاده کنیم، کلام مرحوم آقای صدر است که جمله شرطیه دلالت بر توقف دارد. گفتیم: قطع نظر از اشکالات، باز از این تقریب به دست نمی آید که تشریع دومی در کار نیست.

ص: ۳۱

ماحصل مختار ما این است که نهایت دلالتی که خطاب تبلیغ دارد، این است که شارع مقدس تشریعی دارد که همان وجوب اکرام است، و موضوعش هم مجیء زید است. اما نسبت به این که: «آیا تشریع دومی هم دارد یا ندارد؟»، ساکت است.

توجیه ارتکاز مفهوم داشتن شرط

ارتکاز فقها این بوده که شرط مفهوم دارد

مفهوم شرط، در اینجا، این اشکال پیدامی شود که: ما با این وجدان و ارتکازمان چه کنیم؟ مشهور فقها گفته اند: «مفهوم دارد»، این شهرت نشان می دهد که ارتکازشان این بوده است.

این را بارها گفته ام که فلاسفه و متکلمین، عمدتاً امری را وجدان می کنند بعد اثبات می کنند؛ متکلمین و فلاسفه، کسانی بوده اند که معتقد به خداوند بوده اند بعد خواسته اند این مدعایشان را اثبات کنند. یک فیلسوف ابتدا اصالت الوجود را وجدان می کند سپس سعی می کند این وجدانش را مبرهن کند.

پس شهرت بین علمای ما هم نشان می دهد که یک وجدان و ارتکاز عرفی داشته اند که شرط مفهوم دارد. این وجدان و ارتکاز عرفی، از کجا ناشی شده است؟

این ارتکاز سه عامل دارد

ما از کسانی هستیم که این ارتکاز و وجدان را منکر نیستیم، اما برای این وجدان و ارتکاز، سه عامل را قائلیم که هیچ ارتباطی به مفهوم جمله شرطیه ندارد. این سه عامل بوده که به ارتکاز ما کمک می کرده است.

مقدمه

چرا این سه عامل، باعث مفهوم داشتن جمله شرطیه نمی شود؟[(۱)]

این سه عامل، در بسیاری از موارد وجود دارد، لذا باعث ارتکاز ما شده است. ولی چون همیشگی نیست، لذا باعث مفهوم داشتن جمله شرطیه نمی شود.

۱- (۱) - این عنوان و مطالبِ ذیل آن، حاصل مباحثه است، البته از خلال فرمایشات استاد اصطیادشده است.

به علاوه این که این سه عامل، بیرون از جمله شرطیه است و لذا اگر به خاطر این سه عامل، از جمله شرطیه مفهوم بفهمیم، از جمله شرطیه نفهمیده ایم. استاد، در چند خط قبل که فرمودند: «هیچ ارتباطی به مفهوم جمله شرطیه ندارد» و نیز در پاسخ به یکی از سؤال ها که فرمودند: «باید وضع شده باشد»، اشاره به همین مطلب داشتند.

اشتراط، یک مؤونه زائده دارد

این را دقت کنید که اشتراط مثل «إن جاءک زید فأکرمه»، یا توصیف مثل «فی الغنم السائمه زکاه»، یا تقیید مثل «یجب عند المجیء اکرامه»، اینها فعل متکلم است. و در این افعال، در اشتراط، یک مؤونه زائدی هست یک عنایت فائقی هست که در تکلم ما، به ما کمک می کند؛ خیلی فرق است که بگوییم: «فی الغنم السائمه زکاه» یا بگوییم: «إذا کان الغنم سائماً ففیه زکاه»، در اشتراط یک عنایت فائقی هست.

۱- تحدید

گفتیم که اشتراط، نسبت به تقیید یا توصیف، یک عنایت زائده و فائقه دارد. خود عنایت فائقه داشتن در اشتراط، کمک می کند که این فعل گفتاری ظهور داشته باشد در این که این شخص متکلم و لافظ، در مقام تحدید است.

تحدید، یعنی متکلم در مقام معین کردن است. تحدید، در اصطلاح، فعل رفتاری است که در جمله شرطیه با فعل گفتاری مقارن شده است. خود این فعلِ رفتاریِ تحدید، معنادار است؛ وقتی که متکلم، به جای تقیید یا توصیف، از اشتراط استفاده می کند، نشان از یک عنایتی دارد که اگر تقیید یا توصیف به کار می برد، این عنایت را نمی رساند. لذا اشتراط، به این فعل گفتاری، ظهور تحدیدی می دهد؛ که متکلم در مقام تحدیدکردن و معین کردن است. لذا «تحدید»، با مفهوم داشتن متناسب می شود.

ص: ۳۳

چرا تحدید به جمله شرطیه مفهوم نمی دهد؟

سؤال: آیا این معنا، همان انحصار است؟

پاسخ: خیر، می فهمیم که حدود حکم شرعی را دارد بیان می کند. نتیجه اش با انحصار یکی است چون خارج از حد را نفی می کند، اما بیانش همان انحصار نیست. انحصار اصطلاحاً جایی است که از ادات حصر استفاده کنیم.

پس تحدید چون یک فعل رفتاری است، نمی توان از آن ظهورگیری کرد و گفت که: «جمله شرطیه، همان نتیجه انحصار را دارد و لذا مفهوم دارد.»، بلکه دائماً باید به حال متکلم و قرائن کلام نگاه کرد.

سؤال: چرا در مقام «تحدید» از جمله شرطیه استفاده می کنیم؟

پاسخ: چون اشتراط عنایت فائقه دارد، لذا با «تحدید» تناسب بیشتری دارد، لذا با عنایت فائقه، پی می بریم که در مقام «تحدید» است.

سؤال: چرا همین مقام «تحدید» را دلیل بر مفهوم داشتن نمی گیرید؟

پاسخ: باید به حدی برسد که تحدید احرازبشود. ما داریم ارتکاز را توجیه می کنیم. ارتکاز به خاطر مقارناتی است که زیاد اتفاق افتاده است.

سؤال: جمله شرطیه اگر ظهور در تحدید داشت، مفهوم داشت؟

پاسخ: باید به حد وضع برسد.(۱)

سؤال: آیا می شود گفت: «دائماً قرینه بر عنایت هست»؟

پاسخ: بله؛ دائماً عنایت فائقه هست، ولی همیشه با «تحدید» تناسب ندارد، گاهی با تحدید تناسب دارد، گاهی دو عامل دیگری که می گوییم تناسب دارد، و گاهی هم ممکن است با هیچ یک از این سه عامل تناسب نداشته باشد.

۱- (۲) - مقصود استاد این است که اگر به این حد رسیده باشد که جمله شرطیه وضع برای «تحدید» شده باشد، خود جمله شرطیه ظهور در تحدید و مفهوم داشتن دارد. لکن اگر به این حد نرسیده باشد و فقط از قرائن خارجی فهمیده باشیم کما این که در مانحن فیه (که تحدید را فعل رفتاری متکلم می دانیم)، پس این انتفاء حکم عند انتفاء الشرط، ظهور کلام و مفهوم جمله شرطیه نیست.

۲- اطلاق مقامی

عامل دومی که مؤثر است، اطلاق مقامی است؛ یعنی متکلم در مقام بیان موضوع و حکم است. و این اطلاق مقامی، غیر از آن تحدید است. و این اطلاق مقامی، تناسب با اشتراط دارد که عنایت زائده در آن است. این تناسب، گاهی به حدی می رسد که «اطلاق مقامی» برداشت می شود. اطلاق مقامی، یعنی در مقام بیان تمام الموضوع و تمام الحکم بوده و فقط همین یک موضوع را ذکرکرده، نتیجه این می شود که اگر موضوع دیگری هم داشت ذکرمی کرد.

سؤال: اطلاق مقامی، چه فرقی با تحدید دارد؟

پاسخ: اطلاق مقامی، سکوت است؛ یعنی در مقام بیان بود و فقط گفت: «إن جاءک زید فأكرمه» و نگفت: «إن رأیت زیدا فأكرمه». اما تحدید ظهور فعل است. تحدید، فعل وجودیِ شخص است، به خلاف اطلاق که فعل عدمی است.

۳- علم خارجی

عامل سوم، عبارت است از علم خارجی؛ یعنی ما می دانیم که مولا- یک تشریع بیشتر نداشته. گفتیم که: وقتی خطاب مبلغْ اشتراط باشد، ارشاد می شود به این که: «موضوع، مجیء زید است.». اگر علم خارجی داریم که مولا نسبت به «وجوب اکرام» یک حکم بیشتر نداشته، با توجه به این که از خطاب تبلیغی می فهمیم که شرطش در خطاب تشریعی همین مجیء زید است، نتیجه می گیریم که اگر این موضوع نبود، حکم وجوب اکرام هم نیست. لکن تصدیق به این که «این حکم، موضوع دیگری نداشته و لذا با انتفاء این موضوع، حکم هم منتفی می شود.»، به برکت آن علم خارجی است که: «شارع، اینجا فقط یک تشریع دارد.».

سؤال: علم خارجی را در جمله شرطیه از کجا به دست می آوریم؟

پاسخ: با توجه به دعب عرفی، می دانیم که: غنم، یک حکم زکات بیشتر ندارد.

اشکال: این عامل، در تقیید و توصیف هم هست

إن قلت: همین بیان در «فی الغنم السائمه زکاه» و در تمام تکالیف دیگر هم می آید که مثلاً ـ شارع درباره «غنم» فقط یک زکات جعل کرده، و موضوعش هم غنم سائمه است، پس زکات بر غنم های دیگر واجب نیست. پس با این بیان، هنگامی که علم خارجی داشته باشیم، وصف و قید هم مفهوم دارند. در حالی که می دانیم در ارتکاز مشهور، فقط جمله شرطیه مفهوم دارد.

اولاً جمله شرطیه موضوع را تحدیدمی کند

موضوع تشریع، دو احتمال دارد: غنم، غنم سائمه. وقتی که مبلغ می گوید: «فی الغنم السائمه زکاه»، آیا می فهمیم که: «در غنم سائمه، زکات است.»؟ یا از این جمله می فهمیم که: «موضوع وجوب زکات، غنم سائمه است.»؟ در صورت اول (که بفهمیم: «غنم سائمه، زکات دارد.»)، به ضمیمه علم به تشریع واحد، اثبات نمی شود که: «غیر غنم سائمه، زکات ندارد.». اما در صورت دوم (که بفهمیم: «موضوع وجوب زکات، غنم سائمه است.»)، به ضمیمه علم به تشریع واحد، می فهمیم که: «پس غنم غیرسائمه، زکات ندارد.».

این، خیلی مهم است که این جمله شرطیه ارشاد است، مرشدإلیه اش این است که به خاطر «عنایت فائقه» موضوع زکات، «غنم سائمه» است. اما اگر گفت: «فی الغنم السائمه زکاه»، این «فی» ارشاد به چیست؟این «فی» ارشاد است به این که: «در عالم شریعت، در غنم سائمه زکات است.». اما موضوع، وجوب غنم سائمه است یا مطلق غنم است؟ توصیف یا تقیید، در این باره ساکت است. به خلاف جمله شرطیه که در این باره ساکت نیست؛ جمله شرطیه می گوید: «موضوع وجوب زکات، غنم سائمه است.».

اگر این جمله به نحو شرطیه گفته می شد که: «إن کان الغنم سائما ففیه زکاه»، می فهمیدیم که: «موضوع وجوب زکات، غنم سائمه است.»، و لذا به ضمیمه علم به «تشریع واحد»، می توانستیم نتیجه بگیریم که: «پس غنم غیرسائمه زکات ندارد.». اما حال که به صورت توصیف یا تقیید بیان شده، استفاده نمی شود که: «موضوع وجوب زکات، غنم است.»، بلکه فقط همینقدر می فهمیم که: «غنم سائمه، زکات دارد.».

لذا در توصیف یا تقیید، حتی به ضمیمه علم خارجی به تشریع واحد هم انتفاء عند الانتفاء اثبات نمی شود؛ چون ممکن است موضوع «غنم» باشد و لذا به «تشریع واحد» وجوب زکات برای مطلق غنم وضع شده باشد نه فقط برای غنم سائمه. حتی اگر موضوعش این باشد، تشریع های دیگر را نفی نمی کند.

پس اولاً ـ از ضمیمه «علم به تشریع واحد»، به توصیف یا تقیید، انتفاء حکم عند انتفاء الوصف أو القید اثبات نمی شود، به خلاف جمله شرطیه که از ضمیمه «علم به تشریع واحد» به منطوق آن، انتفاء حکم عند انتفاء الشرط اثبات می شود.

ثانیاً انتفاء حکم را از خود منطوق نمی فهمیم

ثانیاً نه تنها توصیف و تقیید، بلکه حتی جمله شرطیه درباره این که «تشریع دومی هم داریم یا نه؟» ساکت است. لذا اگر هم این حکم در غیر این موضوع منتفی بشود، این انتفاء حکم، مفهوم نیست، بلکه به برکت علم خارجی است.

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه اول توجیه مفهوم نداشتن جمله شرطیه خبریه ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه اول: توجیه مفهوم نداشتن جمله شرطیه خبریه

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم ما از کسانی هستیم که قائلیم جمله شرطیه فاقد مفهوم است، بلکه این مفهوم، از عوامل خارجی مثل تحدید و اطلاق مقامی و علم خارجی ناشی می شود، و لذا ارتباطی با مفهوم جمله شرطیه ندارد.

ص: ۳۷

تنبیهات

در بحث امروز وارد تنبیهات می شویم، در تنبیهات اموری مطرح می شود که این بحثِ مفهوم نداشتن جمله شرطیه روشن تر می شود.

تنبیه اول: توجیه مفهوم نداشتن جمله شرطیه خبریه

مقدمه

محل نزاع

نقضی شده به قائلین به مفهوم شرط؛ که اگر مفهوم دارد، چرا جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است؟ مثلًا از جمله «إذا شربت السم فسوف تموت» هیچ کس استفاده مفهوم نمی کند که: «إذا لم تشرب السم فلاتموت». و مشهور هم که در جمله شرطیه انشائیه قائل به مفهوم شده اند، برای جمله شرطیه خبریه قائل به مفهوم نشده اند. خارجاً می دانیم که: «ادات شرط، یک وضع واحد بیشتر نداشته.»، و «در جمله خبریه و انشائیه، ادات به یک معنی به کار گرفته می شود.»، پس چطور وجدان و ارتکاز ما می گوید: «جمله شرطیه خبریه، فاقد مفهوم است.»؟!

اصعب مشاکل

مرحوم آقای صدر فرموده اند: «توجیه مفهوم ندشتن جمله شرطیه خبریه، اصعب مشاکلِ این بحث، و بزرگ ترین چالش این بحث است.»؛ این تعابیر ایشان نشان می دهد که خود ایشان خیلی فکرکرده تا بتواند این شبهه را دفع کند.(۱)

مرحوم آقای خوئی هم سعی کرده اند که این شبهه را جواب بدهند. هر دو بزرگوار از یک طرف قائل به مفهوم هستند و هر دو شان هم قائل هستند که جمله شرطیه خبریه مفهوم ندارد.

۱- (۱) - لایستفید أحدٌ من مثل هذه الجملهِ الدلالهَ علی خلود زید و عدم موته أبداً إذا ما لم یشرب السم. فهذا الوجدان، بحسب الحقیقه من أهم المصادرات الوجدانیه فی باب الجمل الشرطیه الداعیه إلی إنکار المفهوم لها. فالتنسیق بین هذا الوجدان و وجدانیه المفهوم فی الجمله الشرطیه الإنشائیه، أمر یبدو صعباً جداً علی مستوی النظریه؛ إذ أیّ فرق بین أداه الشرط الداخله علی الجمله الخبریه أو الداخله علی الجمله الإنشائیه بعد أَنْ کانت الأوضاع فی الهیئات نوعیه لا شخصیه؟.

جواب اول: قصد حکایت واقع (مرحوم خوئی)

جواب اول، از مرحوم آقای خوئی است. مصابیح الاصول، اخیراً در چهار جلد چاپ شده است: ج۲ص۱۲. ایشان فرموده است: هیئت جمله خبریه، وضع شده برای حکایت از واقع، یا به تعبیری برای قصد از حکایت واقع. لذا مدلولش مدلول تصدیقی است کما این که مدلول هیئت در جمله انشائیه برای اعتبار و ابراز وضع شده و در جمله خبریه برای حکایت یا قصد الحکایت وضع شده. وقتی می گوییم: «إذا شرب زید السم فیموت»، می فهمیم که متکلم قصدکرده حکایت از موت را علی تقدیر شرب السم. اما علی تقدیر عدم شرب سم، اصلاً قصد حکایت ندارد و ساکت است. لذا نسبت به تقدیر دوم (عدم)، نه قصد حکایت دارد از شرب، و نه قصد حکایت دارد از عدم شرب. چون علی تقدیر «انتفاء شرط» ساکت است و قصد حکایتی ندارد، لذا جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است.

بر این جواب، دو تا اشکال وارد است:

اشکال اول: می فهمیم که متکلم قصد حکایت دارد

این که می گوییم: «هیئت جمله خبریه، وضع شده برای حکایت یا قصد الحکایت.»، معنایش این است که: «از جمله خبریه می فهمیم که متکلم، قصد حکایت دارد.»، نه این که معنایش این است که: «اگر قصد حکایت داشته باشد، مضمونش را می فهمیم.». بنابراین از جمله خبریه می فهمیم که: «متکلم، چنین قصدی داشته.»، الا این که قرینه ای به کار ببرد که قصد حکایت ندارد.

وقتی من گفتم: «زید عادل» و قرینه ای بر خلاف نبود، سامع به این معنا تصدیق می کند، ولو قصد من اخبار نبوده. چون مدلول، تابع «وضع» است، نه این که تابع «قصد» است. پس این که «جمله خبریه، برای قصدالحکایت وضع شده»، به این معناست که اگر قرینه نیاوریم، سامع این قصدالحکایت را می فهمد. اگر گفتیم: «جمله شرطیه دو مدلول دارد: منطوق و مفهوم.»، اگر قرینه بر خلاف نگذارد، ما می فهمیم که قصد حکایتِ هر دو مدلول را داشته است.

اشکال: اشکال شما، طبق مبنای آقای خوئی وارد نیست؛ چون ایشان قائل است که دلالت تابع قصد است.

پاسخ: ایشان دلالت را تابع اراده می داند به نحو اخذ در وضع؛ می گویند: «قصد» در «وضع» اخذشده.

اشکال دوم: در مدلول التزامی، قصد لازم نیست

اشکال دوم این است که این که گفته اند: «ما قصدالحکایت را می فهمیم»، فقط در مدلول مطابقی است. در مدلول التزامی قبول کرده اند که قصد لازم نیست؛ یعنی مدلول التزامی فهمیده می شود ولو متکلم آن را قصد نکرده باشد. اینطور نیست که به عدد مدالیل التزامی قصد حکایت داشته باشد. مثلاً شخصی به ما می گوید: «زید فی المسجد»، مدلول التزامی اش این است که: «زید لیس فی الحمام» با این که متکلم از این مدلول التزامی غافل بوده.

اگر گفتیم: «هیئت یا ادات شرط، وضع شده برای نسبت توقفیه.»، پس مفهوم می شود مدلول این کلام ولو قصد هم نکند. پس این فرمایش ایشان که می گویند: «قصدالحکایت را می فهمیم»، فقط درخصوص مدلول مطابقی است، و لذا مفهوم که طبق نظر مشهور مدلول التزامی است، قصدالحکایت را نمی رساند.

جواب دوم: جزاء معلَّق نیست، اِخبار معلق است

مرحوم آقای صدر خیلی فکرکرده و سعی کرده تبیین کند، بحوث:ج۳،ص۱۷۴.

ایشان فرموده: در جمله خبریه «مات زید»، مدلولْ «موت» نیست، «اخبار از موت زید» است. در قضیه شرطیه خبریه «إذا شرب زید السم، فیموت.» هم، «موت» معلَّق ما نیست، بلکه «اخبار از موت» معلق ماست.(۱)

ص: ۴۰

۱- (۲) - انّا حققنا فی محله انَّ مفاد الجمله الخبریه لیس هو النسبه الواقعیه الخارجیه...، و علی هذا الأساس یتضح انَّ المعلَّق علی الشرط فی قولنا «إذا شرب زید السم سوف یموت»، لیس هو موت زید المتضمن لنسبه خارجیه ناقصه هی نسبه عروض الموت إلی زید. بل المعلّق، هو النسبه التصادقیه الذهنیه بین الذات التی عرض علیها الموت و بین زید التی هی مدلول الجمله التامه فی الجزاء، أی النسبه الحکمیه الاخباریه. فیکون المعلّق، هو اخباره بالموت، لا واقع الموت. فیکون الناتج من دلاله الجمله علی التعلیق، انتفاء النسبه الحکمیه و الاخبار عن موته عند انتفاء الشرط لا انتفاء موته الخارجی.

همانطور که ایشان فرموده اند، واقعاً صعب است.

اولاً این جواب، معنای محصلی ندارد

این فرمایش ایشان قطع نظر از این که خلاف ارتکاز روشن ماست که: «آنچه معلق است، موت است نه اخبار.»، فی نفسه معقول نیست؛

چون اگر مراد از این «اخبارِ معلق»، اخبار به مضمون جمله شرطیه است، این اخبار، معلق نیست، منجّز است.

اگر مراد، اخبار به مضمون جزاء است، جزاء، خبر هست، اما اخبار نیست؛ چون در جمله شرطیه، به جزاء خبر نمی دهم، از ملازمه خبرمی دهم. لذا ممکن است جزاء کاذب باشد ولی جمله شرطیه صادق باشد مثل: «إن کان زید حمارا کان ناهقا».

و اگر مراد ایشان اخبار به جزاء در غیر این جمله شرطیه است، و لذا مثلاً ـ منظور متکلم در مثال مذکور این است که: «أنت سوف تموت»، این اخبار، معلق بر شرب سم نیست.

پس این فرمایش ایشان، معنای محصَّلی ندارد.

ثانیاً دو لازمه باطله دارد

علی رغم این که این فرمایش ایشان، معنای محصلی ندارد. اما لااقل دو اشکال بر فرمایش ایشان هست. وقتی کسی بخواهد مشکلی که در غایت صعوبت است را حل کند، ممکن است حرفی بزند که متوجه لوازمش نباشد، ما دو تا از لوازم را می گوییم.

لازمه اول: صدق قضیه شرطیه، منوط به اخبار است

اشکال اول، این است که اگر گفتیم: «اخبار، معلق بر شرط است.»، پس صدق این قضیه شرطیه، منوط به اخبار است، نه منوط به موتِ بعد از شرب. لذا اگر شرب سم کرد و من اخبارکردم که: «سوف تموت»، این قضیه شرطیه، به صرف این اخبار من (ولو موتی رخ ندهد) صادق است، خصوصاً اگر اخبار همین الآن معلق شده باشد؛ در این صورت، همین الآن من خبر دادم و لذا (حتی اگر شرب سم هم رخ ندهد) صادق است.

پس اگر الآن معلق شده باشد، این قضیه صادق است؛ چون همین الآن دارم خبرمی دهم. و اگر بعد از شربْ معلق شده باشد، بعد از شرب اگر خبر از موت بدهم، صادق است.

لذا نمی شود گفت: «اخبار، معلق است.».

اگر کسی گفت: «زید ثقه»، قولش حجت است، اما اگر گفت: «من معتقدم به وثاقت زید»، وثاقت زید اثبات نمی شود. ؟؟؟

لازمه دوم: جمله شرطیه خبریه دارای حکم باید فاقد مفهوم باشد

اشکال دوم که دیگران هم فرموده اند، این است که اگر ما از یک حکم شرعی خبر دادیم و گفتیم: «إذا زالت الشمس، تجب علیك الصلاه.»، پس این جمله باید فاقد مفهوم باشد. و حال این که قائلین به مفهوم، فرقی نگذاشته اند که امام به جمله انشائیه بگوید یا به جمله خبریه بگوید. یعنی کسانی که قائل به مفهوم هستند، در جمله خبریه دارای حکم شرعی هم مفهوم قائل هستند. در حالی که اگر شما اخبار را معلق کرده باشی، نباید مفهوم داشته باشد.

جمع بندی

این که «جمله خبریه، فاقد مفهوم است.»، تقریباً(1) مورد اتفاق است. و کسانی که قائل به مفهوم داشتن جمله شرطیه انشائیه شده اند، نتوانسته اند مفهوم نداشتن جمله شرطیه خبریه را توجیه کنند.

طبق مختار که قائل شدیم: «جمله شرطیه، فاقد مفهوم است.»، مشکلی برای توجیه مفهوم نداشتن جمله شرطیه خبریه نداریم. بلکه مفهوم نداشتن جمله خبریه، اگر نگوییم: «ادلّ دلیل است»، ادل مؤید است بر این که: «جمله شرطیه، مفهوم ندارد.». و ما اگر مفهوم می فهمیم، از ادات شرط و هیئت جمله شرطیه نمی فهمیم، بلکه از همان عوامل خارجی می فهمیم که ناشی از عنایت فائقه ای است که در بسیاری از جمل شرطیه وجود دارد.

ص: ۴۲

۱- (۳) - این که می گویم: «تقریباً»، به خاطر وجدان خلاف غیرمعتنابه نیست. بلکه به این خاطر است که تتبع نکرده ام تا همه اقوال را ببینم؛ تا آن جایی که اقوال را دیده ام، خلافی نبوده است.

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه ثانی شرط محقِّق موضوع ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه ثانی: شرط محقِّق موضوع

التنبیه الثانی: شرط محقِّق موضوع

مشهور: این جمله مفهوم ندارد

در بین علمای اصول، مشهور است که جمله شرطیه ای که مسوق است برای بیان موضوع، فاقد مفهوم است. «إن رزقت ولدا فاختنه» یک حکم (وجوب ختان) داریم و یک موضوع (وجود ولد) داریم و یک شرط (رزق ولد) داریم، و «رزق ولد» عبارتٌ اخرای «وجود ولد» است. مثال دوم هم معروف است که: «إذا رکب الأمیر خذ برکابه»(۱) .

مشهور علی رغم آن که قائل به مفهوم داشتن جمله شرطیه شده اند، گفته اند: این جملات شرطیه ای که شرطْ محقِّق موضوع است، مفهوم ندارد.

شهیدصدر: چون ربط خاص نیست

سؤال این است که وجه اش چیست؟ چرا فاقد مفهوم است؟

مرحوم آقای صدر اینطور فرموده اند که: ما مفهوم را از «ربط خاصی که بین جزاء و شرط است»(۲) به دست آورده ایم. وقتی که شرطْ خود موضوع است، پس ربط خاصی بین شرط و جزاء نیست، لذا ما هم مفهومی نمی فهمیم؛ چون درواقع شرط، چیزی جز موضوع نیست، موقوفٌ علیه نیست، ربط خاص نیست. موضوعی نیست که درباره انتفاء حکم از آن صحبت کنیم. و اگر هم بخواهیم درباره موضوعی که نیست صحبت کنیم، مفهوم لقب می شود. کأن به مفهوم لقب برمی گردد؛ کأن گفته: «اختَن ولدَک». لذا ایشان نظر مشهور را پذیرفته اند و توجیه کرده اند.

نقد تعلیل شهیدصدر: خلط بین مقام ثبوت و مقام اثبات

ص: ۴۳

۱- (۱) - مقصود از «خذ برکابه» این است که دست هایت را به حالت رکاب نگه دار تا امیر سوارشود.

۲- (۲) - این ربط خاص، در نظر ایشان، همان «نسبت توقفیه» است.

ابتداءً برویم سراغ کلام آقای صدر، بعد مشهور. این که فرموده: «آن نسبت خاص نیست»، این از مواردی است که مقام اثبات و ثبوت اشتباه می شود؛ درست است که در مقام واقع و ثبوت، شرطی نیست، ولی در مقام لفظ و دلالت این ربط هست.

مثالی از خلط بین مقام ثبوت و اثبات در فلسفه

در فلسفه، قضیه را تقسیم می کنند به هلیه بسیطه (مثل «آیا زید موجود است؟») و هلیه مرکبه (مثل «آیا زید عالم است؟»). شما در منطق، هیچ اثری از این تقسیم نمی بینید؛ چون در منطق، ما دائماً با قضیه لفظیه و معقوله (متصوَّره) سر و کار داریم، و کاری با قضیه محکیه(1) نداریم. در حالی که «ثبوت وجود برای زید»، غیر از «ثبوت علم برای زید» است، لذا در فلسفه رفته اند سراغ این تقسیم؛ چرا که فیلسوف نظرش به عالم ثبوت و واقع است که در این عالم، «ثبوت علم» غیر از «ثبوت وجود» است. و همین باعث شده بعدها بعضی بزرگان خلط کنند. مثلاً در این که قضیه سه جزء است یا چهار جزء تفصیل داده اند بین بسیطه و مرکبه؛ گفته اند: «هلیه بسیطه یک جزء کمتر دارد چون موضوع همان محمول است.»، در حالی که این دو قضیه شبیه به هم هستند. تمام اختلاف، در قضیه محکیه است.

مانحن فیه

در مانحن فیه (که شرط محقِّق موضوع است)، بحث ما ناظر به واقع نیست، می خواهیم ببینیم: «محکی این قضیه چیست؟». در مانحن فیه درست است ثبوتاً ربطی بین شرط و جراء نیست، اما این، مربوط به عالم واقع است، نه عالم جمله و دلالت. حتی در این نوع جملات شرطیه هم باز ربط خاص بین شرط و جزاء هست. لذا این توجیه ایشان، ناموجه است. آدرس در حلقات: ج۲،ص۲۲۳.

۱- (۳) - مرادمان «محکی قضیه» است، لکن برای این که بر وزان آنها باشد، می گویند: «قضیه محکیه».

نقد مشهور: این جملات هم مفهوم دارد

اما این هم که مشهور فرموده اند: «فاقد مفهوم است» را هم ما قبول نداریم؛ اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد، این جمله هم دارای مفهوم است. مگر سالبه به انتفاء موضوع صادق نیست؟! «ولدُ الله لیس بجاهل» صادق است. مفهوم، همان انتفاء عند الانتفاء است، این جمله شرطیه (که شرطش محقِّق موضوع است) هم به نحو سالبه به انتفاء موضوع، بر انتفاء عند الانتفاء دلالت دارد.

اشکال: شما گفتید که این جمله شرطیه مسوق لبیان الموضوع، شبیه مفهوم لقب است. اگر شما قائل بشوید که این جمله علی المشهور مفهوم دارد، پس باید قائل بشوید که لقب هم مفهوم دارد.

پاسخ: در این جمله شرطیه، کلام، معلق است. به خلاف لقب که کلام در آن معلق نیست.

اشکال: آیا مقصود مشهور این نبوده که: «این گونه جملات، از محل نزاع خارج است؛ چون حتی کسی که قائل به مفهوم شرط نیست هم برای این جمله مفهوم قائل است.»؟

مباحثه: اولاً شهیدصدر تصریح کرده که به نظر مشهور، این جمله مفهوم ندارد. ثانیاً اگر هم همه قبول داشته باشند که در «إن لم تُرزَق ولدا فلایجب ختانه» به نحو سالبه به انتفاء موضوع صحیح است اگرچه شرط مفهوم نداشته باشد، این ربطی به مفهوم شرط ندارد؛ از خراج می دانیم که سالبه به انتفاء موضوع صحیح است.

استاد (خارج از کلاس درس) : در جمله شرطیه ای که شرطْ محقق موضوع است، مفهوم، انتفاء شخص الحکم است نه سنخ الحکم، لذا از محل نزاع (که انتفاء سنخ الحکم است) خارج است.

یک نکته فرعی

شهیدصدر: زید، موضوع است

مرحوم آقای صدر وقتی خواسته استدلال کند در توجیه کلام مشهور مبنی بر مفهوم نداشتن این جمله، در مقدمات کلامش مثال زده برای یک تکلیف مشروط به موضوع و شرط، از این مثال استفاده کرده که: «إن جاءک زید فأکرمه»؛ گفته: شرط (مجیء زید) با موضوع (زید)، دو تاست.(۱)

۱- (۴) - یلاحظ فی کلّ جمله شرطیه تواجد ثلاثه أشیاء و هی: الحکم، و الموضوع، و الشرط. و الشرط تاره یکون أمرا مغایرا لموضوع الحکم فی الجزاء، و اخری یکون محقّقا لوجوده. فالأول، کما فی قولنا: (اذا جاء زید فأکرمه) فانّ موضوع الحکم زید، و الشرط المجیء، و هما متغایران. و الثانی، کما فی قولنا: (اذا رزقت ولدا فاختنه) فانّ موضوع الحکم بالختان هو الولد، و الشرط أن ترزق ولدا، و هذا الشرط لیس مغایرا للموضوع، بل هو عباره اخری عن تحققه و وجوده.

نقد: فقط مجیء زید موضوع است

این فرمایش دقیق نیست، در این مثال، زید موضوع نیست. این، از قضایایی است که حکم، موضوعی جز مجیء زید ندارد؛ چون در موضوع باید دائماً فرض وجود بشود؛ یعنی این قضیه شرطیه باید صادق باشد که: «إن وُجد فتجب اکرام زید». در مانحن فیه، زید اسم علم شخصی است، فرض وجود نشده. پس درواقع حکم ما وجوب اکرام نیست، وجوب اکرام زید است. موضوع خاص در اصطلاح اصول، آن چیزی است که اگر موجود بشود، حکم می آید. در مانحن فیه زید اینطور نیست که اگر موجود بشود حکم بیاید، بلکه اگر مجیء زید موجود بشود حکم می آید؛ یعنی: إن وجد مجیء، یجب علیك اکرام زید.

تنبیه سوم: عمومیت مفهوم اگر جزاء عام باشد

محل نزاع

اگر جزاء ما عامی باشد مثل «إن رزقت ولدا اکرم فقیرا» یا «إن بلغ الماء قدر کر، لاینجسه شیء»، مفهوم ما، نفی العموم (سالبه جزئیه) است، یا عموم النفی است (سالبه کلیه)؟

ممکن است تصورشود که این بحث، طبق مبنای ما (که قائل به مفهوم نداشتن جمله شرطیه هسیتیم) نمی آید. لکن فرقی نیست بین ما و دیگران (که قائل به مفهوم هستند)؛ چون ما می گوییم: «از قرینه استفاده می کنیم»، از ما هم سؤال می شود که: «آن مفهوم بالقرینه، آیا نفی العموم است یا سلب العموم است؟

مفهوم «إن بلغ الماء قدر کر، لاینجسه شیء»، آیا «ینجسه کل شیء» است؟ یا «ینجسه بعض الأشیاء» است؟

مفاهیم/مفهوم شرط /مفهوم جمله ای که شرط محقق موضوع است، و تنبیه ثالث ۹۴/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /مفهوم جمله ای که شرط محقق موضوع است، و تنبیه ثالث

ص: ۴۶

خلاصه مباحث گذشته:

در تنبیه ثانی گفتیم که مشهور اصولیین که قائل به مفهوم داشتن جمله شرطیه شده اند، گفته اند که: شرطِ محقِّق موضوع، مفهوم ندارد. شهیدصدر در توجیه اش گفته بود که: چون ربط توقفی اینجا وجود ندارد. و گفتیم که: به نظر ما، فرقی بین شرطِ محقِّق موضوع با غیر آن نیست؛ اگر قائل به مفهوم شرط بشویم، این جمله هم مفهوم دارد.

استدراك از نقد مشهور

اجمال این استدراک

الآن نکته ای را استدراک می کنم؛ که آن مفهومی که اصولیین نفی می کرده اند، مفهوم اصطلاحی است. و ما گفتیم که مفهوم دارد، ولی این مفهوم، مفهوم اصطلاحی نیست. لذا این دو تا ذهنیت و ارتکاز، قابل جمع است؛ مفهومِ به معنای لغوی دارد، مفهومِ به معنای اصطلاح علم اصول را ندارد.

مناط مفهوم داشتن جمله شرطیه

در جملات شرطیه، مفاد جمله شرطیه، طبیعی حکم نیست، شخص الحکم است؛ چون مفاد کل جمله شرطیه، با درنظرگرفتن شرط، بر یک حکم شخصی دلالت دارد؛ «وجوب اکرام زید عند المجیء» شخص الحکم است؛ چون موضوع خاص (یعنی وجوب اکرام زید) با تعلق به «عند المجیء» خاص تر شده و لذا شخصی شده. اما مفاد جزاء، طبیعی حکم است؛ چون موضوع حکم خاص است. پس جمله شرطیه ای که مفهوم دارد، مفاد کل جمله شخص الحکم است، و مفاد جزاء سنخ الحکم است.

اما در جمله شرطیه ای که مفهوم ندارد مثل جمله ای که شرط محقق موضوع است، مفاد جزاء همان مفاد جمله شرطیه است و لذا مفاد جزاء نسبت به مفاد جمله شرطیه طبیعی حکم نیست.

پس در جملات شرطیه ای که مفهوم دارند، مفاد جزاء (وجوب اکرام زید) نسبت به مفاد جمله شرطیه (وجوب اکرام زید عن المجیء)، طبیعی حکم است. اما در جملات شرطیه ای که مفهوم ندارند، مفاد جزاء نسبت به مفاد کل جمله شرطیه، طبیعی حکم نیست. و جمله شرطیه وقتی مفهوم دارد که مفاد جزاء، نسبت به مفاد جمله شرطیه، طبیعی حکم باشد. پس مناط مفهوم داشتن جمله شرطیه این است که: مفاد جزاء نسبت به مفاد جمله شرطیه، طبیعی حکم باشد.

ص: ۴۷

اگر مولاـ بگوید: «إن جاءك زید فأكرمه عند الزوال»، مفاد جزاء، «وجوب اكرام عند الزوال» است. و مفاد جمله شرطیه، «وجوب اكرام عند الزوال عند المجیء» است. پس در این جمله، مفاد جزاء نسبت به مفاد جمله شرطیه، طبیعی حكم است، لذا این جمله هم مفهوم دارد.

در جمله شرطیه ای كه شرط محقق موضوع است، این مناط وجود ندارد

اما در مثال محقق موضوع مثل «إن رزقت ولدا فاختنه»، شرط ما وجود ولد است، جزاء، طبیعیِ «وجوب الختان» نیست، جزاء شخص «وجوب ختان ولد» است؛ معنای این جمله این نیست كه: «اگر خدا پسری به تو داد، یک كسی را ختنه كن.». پس جزاء، شخص وجوب ختان ولد است. پس در جمله شرطیه محقق موضوع، جزا طبیعی حكم نیست، شخص الحكم است.

لذا در جملات شرطیه ای كه شرط محقق موضوع است، دائماً مفاد جزاء (وجوب ختان ولد) نسبت به مفاد جمله شرطیه (وجوب ختان ولد)، شخص الحكم است و لذا مفهوم ندارد.

آیا این جملات مفهوم دارند؟

و جمله شرطیه، دلالت می كند بر انتفاء جزاء عند انتفاء الشرط. و وقتی كه حكم مأخوذ در جزاء «شخص الحكم» باشد، پس عند انتفاء الشرط، شخص الحكم منتفی می شود، و انتفاء شخص الحكم، مفهوم مصطلح در اصول نیست. پس جمله محقق موضوع، مفهوم دارد، اما آن مفهوم اصطلاحی و مد نظر اصولیین نیست؛ مقصود اصولی، انتفاء طبیعی حكم است عند انتفاء الشخص.

پس در عین این كه ما قبول كردیم مفهوم دارد، اما آن مفهوم مصطلح را ندارد. آن چیزی كه در ارتكاز علمای ما بوده كه باعث شده بگویند كه: «این جمله، مفهوم ندارد.»، این مطلب بوده، نه استدلال آقای صدر كه: «نسبت توقفیه اینجا نیست». پس ارتكاز فقها، ارتكاز درستی بوده؛ این جمله، مفهومِ به اصطلاح علم اصول را ندارد.

سؤال: انتفاء حکم به انتفاء موضوعش، عقلی است. چیزی که عقلاً فهمیده می شود، از لفظ فهمیده نشده و لذا مفهوم به دلالت لفظی نیست. پس این مفهوم، از دو جهت مفهوم مصطلح نیست، یکی به جهت انتفاء شخص الحکم، و یکی هم به این جهت که به حکم عقل می فهمیم نه به دلالت لفظی.

پاسخ: اینجا دلالت، هم عقلی است و هم لفظی است؛ بر آن نکته عقلی، لفظ هم دلالت می کند. اما اگر می گفت: «اختن ولدک»، فقط دلالت عقلی داشت که با انتفاء موضوع، شخص الحکم هم منتفی می شود.

پس مفهوم اصولی ندارد، اگرچه مفهوم لغوی دارد.

چرا جزاء دائماً طبیعی حکم است؟

این که: «چرا جزاء دائماً طبیعی حکم است؟»، حالا وجه اش روشن شد؛ وقتی می گوییم: «إن زالت الشمس فصلّ»، «وجوب الصلات» معلق بر زوال است، نه این که «وجوب الصلات عند الزوال» معلق بر زوال باشد؛ نکته اش روشن است؛ چون شرط در جزاء اخذنمی شود. و نیز «وجوب اکرام زید» معلق بر مجیء است، نه این که وجوب اکرام زید عند المجیء معلق باشد. وجوب الصلات نسبت به «وجوب الصلات عند الزوال»، نسبتِ طبیعی به شخص است. لذا جزاء، در جُمل شرطیه ای که شرط محقّق موضوع نیست، دائماً طبیعی حکم است.

التنبیه الثالث: محدوده شمول مفهوم اگر جزاء عام باشد

محل نزاع

تنبیه سوم، این است که اگر جزاء به لحاظ موضوع عام باشد مثل «إن رزقت ولدا اکرم کل فقیر»، محدوده شمول مفهومش چقدر است؟

در این مثالِ «إن رزقت ولدا اکرم کل فقیر»، حکم جزاء، «وجوب اکرام» است، موضوعش «فقیر» است و عام است. مفهوم این جمله، آیا انتفاءالعموم است یا عموم الانتفاء است؟ یا به تعبیر دیگر: انتفاء العموم یا انتفاء العام؟ انتفاء العموم، یعنی سالبه کلیه فهمیده نمی شود؛ اگر خدا ولد نداد، اکرام همه فقرا واجب نیست، اما ممکن است اکرام بعضی شان (مثل فقرای هاشمی) واجب باشد. انتفاء العام، یعنی اگر خدا به تو ولد نداد، اکرام هیچ فقیری بر تو واجب نیست.

انتفاء عموم، یعنی این سالبه کلیه تمام نیست: «لایجب اکرام کل فقیر»، اما نه این که سلب کلی (عدم وجوب اکرام هر فقیری) ثابت است. انتفاء عام، یعنی سالبه کلیه ثابت است: «لایجب اکرام الفقراء». مفهوم آیا انتفاء عموم است یا انتفاء عام؟

مباحثه: ترکیب «انتفاءالعموم»، مضاف و مضاف إلیه است؛ یعنی عمومْ نفی می شود. ترکیب «انتفاء عام»، موصوف و صفت است؛ یعنی «الانتفاء العام»؛ یعنی نفی ای که عمومیت دارد.

پس تنبیه سوم این است که جزاء اگر به لحاظ «موضوع» عام باشد، محدوده شمول مفهومش چقدر است؟ آیا مفهومش به نحو «انتفاءالعموم» است؟ یا به نحو «عموم الانتفاء» یا همان «الانتفاءالعام» است؟

تضییق محل نزاع: عام استغراقی

دو صورت دارد: صورت اول، این است که عام به صورت مجموعی لحاظ بشود، صورت دوم: استغراقی.

عام مجموعی

عام مجموعی، معنایش این است که حکم، انحلالی نیست؛ یک تکلیف بیشتر نیست، و آن هم روی مجموع رفته. مثل این که بگوید: «أکرم مجموع فقراء البلد» یا «فقراء البلد جمیعا». فرض کنید فقرای بلد صد نفر باشد، یک تکلیف هست که باید این مجموعه را یک اکرام کند. پس اگر از صد فقیر، ۹۹نفرشان را اکرام کرد و یکی را اکرام نکرد، تکلیف را امتثال نکرده است.

این عموم و عدم عموم، مربوط به نحوه انحلال حکم است؛ در عام مجموعی، یک حکم بیشتر نیست. همانطور که «اکرم زیدا» یک تکلیف بیشتر نیست، «اکرم فقراء البلد جمیعا» هم همینطور است.

عام استغراقی

عام استغراقی: مثلاًـ گفته: «اکرم فقراء البلد» یا «اکرم کل فقیر». در عام استغراقی، تکلیف روی تک تک افراد رفته، لذا هر فردی امتثال و عصیان خودش را دارد؛ پس اگر از صد فقیر، ۹۹نفرشان را اکرام کرد و یکی را اکرام نکرد، ۹۹ امتثال کرده، و یک عصیان.

ص: ۵۰

عمومیت موضوع، یعنی به عدد افراد موضوع حکم داریم. «عام»، وصف موضوع حکم است، نه وصف خود حکم؛ لذا منظور از «حکم عام است»، این است که: متعلَّق یا موضوع حکمْ عام است؛ یعنی به عدد افراد موضوع، حکم داریم.

عام مجموعی اصلاً عام نیست

اگر به صورت مجموعی باشد، از محل بحث خارج است. عام مجموعی، از اقسام عام نیست، فقط اسمش عام است، وگرنه حقیقتاً عامی در کار نیست.

عام مجموعی، شبیه اسب دریایی است. اسب دریایی، با اسب، فقط مشابهت اسمی دارد، ولی اینطور نیست که: «اسب دریایی، یک صنف از اسب باشد.»، همانطور که ماهی یا خرگوش یا قورباغه، یک قسم از اسب نیست، اسب دریایی هم یکی از اصناف اسب نیست. و همانطور که اسب دریایی یکی از اقسام اسب نیست، عام مجموعی هم یکی از اقسام عام نیست.

اشکال: چرا عام را وصف موضوع با لحاظ حکم قرارداده اید؟ ما حتی اگر علما را موضوع چیزی هم تصورنکنیم، عام و خاص معنی دارد. پس چرا تقسیم بندی را به لحاظ «موضوع حکم واقع شدن» قراردادید؟ شهیدصدر و مرحوم خوئی قائلند که عموم را بدون لحاظ حکم درنظرمی گیریم.

پاسخ: بحث ما، بر سر تصور نیست. بحث ما، بر سر حکم شرعی است. لذا ما مثل مرحوم آخوند می گوییم: اصلاً معنای «عام» همین است؛ که اگر به لحاظ حکمش انحلال پیداکرد، عام است. و الا، فلا.

تحقیق الکلام در عام استغراقی

در عام استغراقی که گفته: «إن رزقت ولدا فأکرم کل فقیر»، معلق در ناحیه جزاء، گاهی عموم است مثل «أکرم کل فقیر»، و گاهی خود عام است مثل «أکرم الفقراء» یا «أکرم جمیع الفقراء».

ص: ۵۱

اگر ادات عموم معلق شده

در «أکرم جمیع الفقراء»، عام ما، نه «جمیع الفقراء» است، و نه حتی «الفقراء» است، بلکه عام ما «فقراء» است، جمیع، ادات عموم است. جمیع، چیزی جز خود این کلمه نیست. «ال» معنای حرفی دارد، به خلاف «کل» و «جمیع» که معنای اسمی دارد.

این که می گوییم: «عموم معلق می شود، به لحاظ مفهوم تصوری عموم است.

پس اگر گفت: «اکرم کل فقیر»، مفهومش «لا-یجب اکرام کل فقیر» است که ظهور دارد در سلب عموم؛ یعنی «وجوب اکرام فقیر» عمومیت ندارد. پس ظهور مفهومش در انتفاء العموم است. یعنی اگر مرزوق نشدی، «کل فقیر یجب اکرامه» وجوبش منتفی است، پس منافاتی ندارد که اکرام فقرای هاشمی واجب باشد.

اگر عام معلق شده

اما اگر عام را معلق کرد و گفت: «اکرم الفقراء»، مفهومش «لا-یجب اکرام الفقراء» است که ظهور دارد در سالبه کلیه، پس مفهومش عموم الانتفاء است، نه انتفاء العموم. لذا اکرام هیچ فقیری واجب نیست، نه هاشمی و نه غیرهاشمی.

در جزاء اگر عموم را معلق کنیم، مفهومش نفی عام است و لذا سالبه کلیه ثابت نیست. اما اگر عام را معلق کردیم، معنایش سلب عام است؛ یعنی عموم الانتفاء، یعنی سالبه کلیه ثابت است که: «إن لم ترزق فلایجب اکرام الفقراء». دلیلش، ظهور عرفی است؛ مهم است که شما چه چیزی را معلق کردید.

در مثال «إن بلغ الماء قدرَ كرٍّ، لاینجّسه شيء.»، حکم ما سلب کلی است. مفهومش «ینجسه شيء» است که اثبات جزئی است.

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه چهارم و پنجم و ششم ۹۴/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه چهارم و پنجم و ششم

ص: ۵۲

التنبیه الرابع: شرط واحد جزاء متعدد

محل نزاع

تنبیه رابع، این است که اگر شرط ما واحد باشد اما جزاء ما متعدد است، و یک جمله شرطیه هم داریم؛ مثلاً «إن رُزقتَ ولداً، فتصدق علی یتیم و صل رکعتین». سؤال شده که: مفهوم این جمله شرطیه چیست؟ عند انتفاء الشرط، نه تصدق واجب است و نه صلات؟ یا مجموع این دو واجب نیست و ممکن است یکی شان واجب باشد؟ مفهومش انتفاء الجمیع است و لذا هیچ یک

واجب نیست؟ یا انتفاء المجموع است و لذا هر دو واجب نیست؟

مشهور: انتفاء الجمیع

مشهور(۱) بین علمای ما این است که فهمیده اند مفهوم این جمله، انتفاء الجمیع است، نه انتفاء المجموع؛ یعنی اگر خدا ولدی به تو نداد، جمیع منتفی می شود، نه مجموع؛ هیچ کدام بر تو واجب نیست.

منشأ این استظهار: مدلول کلمه «واو»

این برمی گردد به مدلول کلمه «واو»؛ علما اینطور برداشت کرده اند که «واو» در قوه تکرار است؛ یعنی درواقع: «إن رزقت ولدا تصدق علی فقیر، و إن رزقت ولدا فصل رکعتین». مثل این که وقتی می گوییم: «جاءنی زید و عمرو»، یعنی «جاءنی زید و جاءنی عمرو».

و این ارتکاز هم با ارتکازات ما می خواند، لذا خیلی رایج شده در کلمات که: «واو، بمنزله التکرار.».

هذا تمام الکلام در تنبیه رابع.

التنبیه الخامس: ادات اسمی مفهوم ندارد

شرط تاره از ادات(۲) است، تاره از اسماء است. ادات مثل: «إن جاءك زید فأکرمه». اسم، مثل «من جاءك فأکرمه». لذا در بحث موصولات، این بحث هست که: اسم است یا علامت است؟ جمله ای که از اسماء است، آیا مفهوم دارد یا ندارد؟

۱- (۱) - در ذهنم مخالفی نیست.

۲- (۲) - ادات، یعنی از حروف است مثل إذا.

ضابطه مفهوم نداشتن

این جمله ها فاقد مفهوم است؛ چون به همان نکته ای که در تنبیه دوم گذشت برمی گردد؛ که اگر جزاءْ شخص حکم باشد، فاقد مفهوم اصطلاحی است. گفتیم: در «إن رزقت ولدا فاختنه» وجوب ختان ولد مشروط شده لذا شخص حکمْ مشروط شده نه طبیعی حکم، لذا فاقد مفهوم است. و این، عقلی است، مفهومی و مدلولی نیست؛ هر حکمی با ارتفاع موضوعش منتفی می شود.

وجوب اکرام، جزاست. حکم و مفاد جمله شرطیه، وجوب اکرام جائی است. شرط ما، مجیء است. در ادات اسمی، شرط با موضوع یکی است؛ مثل آنجا نیست که وجوب اکرام زید، معلق شده بر مجیء زید. در «من جاءك فأكرمه»، ضمیر در «أكرمه» به «جائی» برمی گردد. پس مفاد جزاء، «وجوب اکرام جائی» است. پس هم مفاد جمله شرطیه وجوب اکرام جائی است، و هم مفاد جزا، پس حکم مأخوذ در جزا، نسبت به مفاد جمله شرطیه شخص الحکم است و لذا فاقد مفهوم اصطلاحی است. مثل این است که از اول بگوییم: «أكرم الجائی».

هر کجا که فعلیت شرط، مساوق است با فعلیت موضوعی که در جزا اخذشده، فاقد مفهوم است؛ چون جزا در این صورت شخص حکم است. ضابطه این است که در ناحیه جزا، شخص حکم باشد. اگر مفاد جزاء بدون شرطْ فعلی نبود، پس شرط در ناحیه جزاء اخذشده و لذا مفاد جزاء نسبت به مفاد جمله شرطیه شخص الحکم است و لذا مفهوم ندارد. در «من جاءك زيد فأكرمه»، جزاء، وجوب اکرام جائی است، درنتیجه جزاء بدون شرط فعلی نیست و لذا این جمله مفهوم ندارد.

التنبيه السادس: تعدد الشرط و اتحاد الجزاء

مقدمات

تحریر محل نزاع

ص: ۵۴

اگر شرط ما متعدد باشد و جزاء واحد باشد، در این صورت بحث می کنیم در مفهوم جمله شرطیه. اگر در یک جمله آمده مثل: «إن جاءك زید و سلّمَ علیك، فأكرمه.»، این از بحث خارج است؛ چون واضح است که مفهومش این است که مجموع این دو اگر منتفی بشود (نه جمیع شان)، جزاء منتفی است. پس اگر یکی از این دو امر هم محقق نشود، مفهوم ندارد. پس محل نزاع، آن جایی است که دو شرط متعدد، در یک جمله و پی درپی نباشند.

اگر هم علم به وحدت تکلیف نداشتیم، باز هم از محل بحث خارج است؛ چون ممکن است دو تکلیف باشد و لذا تعارضی با هم نداشته باشند؛ مثل «إذا أكلت فتصدق»، و «إذا شربت فتصدق».

مثال معروف

در روایتی داریم: «إذا خُفی الأذان فقصر»، و در روایت دیگری داریم: «إذا خفیت الجدران فقصر»، شرط ها متعدد است، اما جزاء واحد است. و از خارج هم می دانیم که در مانحن فیه یک تکلیف بیشتر نداریم.

مشکل: تعارض منطوق با مفهوم

مشکل این است که این دو خطاب، در دو صورت با هم تعارض می کنند: جایی که خفاء اذان باشد و خفاء جدران نباشد، و بالعکس. اگر فرض کنیم خفاء اذان بود و خفاء جدران نبود؛ اذان را نمی شنوم، اما دیوارها را می بینم، در آنجا وظیفه من چیست؟ «إذا خفی الأذان فقصر» منطوقش به من می گوید: «وظیفه تو قصر است، چه دیوارها مخفی شده باشد و چه مخفی نشده باشد.». «إذا خفیت الجدران فقصر» به مفهومش می گوید: «وظیفه تو قصر نیست، چه اذان مخفی شده باشد و چه اذان مخفی نشده باشد.». بعد از خفاء اذان و قبل از خفاء جدران، منطوق دلیل اول (خفی الأذان) می گوید: «وظیفه تو قصر است مطلقاً»، و مفهوم دلیل دوم (خفیت الجدران) می گوید: «وظیفه تو قصر نیست مطلقاً». تعارض می شود بین منطوق یکی با مفهوم دیگری. به عبارت دیگر: اطلاق منطوقی هر یک از دو دلیل، با اطلاق مفهومی دلیل دیگر تعارض می کند.

اشکال: تعارض فقط بین منطوق و مفهوم نیست؛ حتی اگر مفهوم نداشته باشند، منطوق یکی با مدلول التزامی دیگری درگیر می شود، همانطور که در تعارض دلیل وجوب نمازظهر و دلیل وجوب نمازجمعه مدلول التزامی یکی با منطوق دیگری درگیرمی شود.

پاسخ: مانحن فیه با آنجا متفاوت است؛ در تعارضِ دلیل وجوب نماز ظهر و دلیل وجوب نماز جمعه، علم خارجی باعث می شود مدلول التزامیِ هر یک با دیگری تعارض کند؛ چون دلیل وجوب نمازظهر به ضمیمه علم خارجی می گوید: «نمازجمعه واجب نیست»، و بالعکس. لکن در مانحن فیه علم خارجی ما به تکلیف واحد (قصر یا تمام)، باعث مدلول التزامی نمی شود تا با منطوق اینها تعارض کند.

مرور اجمالی راه حل های ارائه شده

برای حل این تعارض، سه وجه گفته اند، ببینیم ما کدام وجه را اختیارمی کنیم.

وجه اول: اسقاط مفهومین

وجه اول، این است که هر دو را از مفهوم ساقط کنیم. کأن دو خطاب گفته اند: «قصر عند خفاء الأذان» و «قصر عند خفاء الجدران»، لذا بعد از خفاء اذان و قبل از خفاء جدران، فقط اطلاق منطوق دلیل اول (خفی الأذان) را داریم که می گوید: «قصر واجب است»، و دلیل دیگر در این باره ساکت است.

نمی شود از منطوق هر دو رفع ید کرد؛ وگرنه مفهوم هم نمی ماند.

وجه دوم: رفع ید از انحصار

هر یک از این دو دلیل، ظهور در انحصار دارند؛ به این نحو که اگر مثلاً سؤال شود: «فقط اگر اذان مخفی شد، قصر واجب است؟ یا علت دیگری هم هست؟»، منطوق «إذا خفی الأذان فقصر» می گوید: «این اطلاق، مقید به «أو» نیست.».

سؤال: قید اینجا چطور تصویر دارد؟ قید همیشه باید دامنه دلیل را تنگ کند آنگاه اطلاق بگوید: تنگ نیست. در مانحن فیه، این «أو» دامنه دلیل را توسعه می دهد و اطلاق تضییقش می کند. آیا آن ارتکاز ما غلط است و قید ممکن است توسعه بدهد مثل «أکرم العالم العادل أو الفقیه»؟

وجه دوم، این است که ما از اطلاقِ «أو»یِ منطوق در هر دو رفع ید کنیم. یعنی بر هر کدام، قیدی را واردکنیم: «إذا خفی الأذان أو الجدران فقصر». درنتیجه شرط وجوب قصر می شود جامع؛ اگر فقط یکی از این دو شرط محقق شد، جزا محقق می شود. باید هر دو منتفی بشود تا مفهوم داشته باشد.

وجه سوم: رفع ید از «علت تامه»بودن

هر یک از این دو دلیل، ظهور در علت تامه دارند؛ به این نحو که اگر مثلاً سؤال شود: «اگر اذان مخفی شد، قصر واجب است مطلقاً؟ یا باید علت دیگری هم به این علت ضمیمه بشود تا قصر واجب بشود؟»، منطوقِ «إذا خفی الأذان فقصر» به ما می گوید: «این اطلاق، مقید به «و» نیست؛ وقتی اذان مخفی شد، چه علت دیگری باشد و چه نباشد، قصر واجب است.».

وجه سوم، این است که منطوق را به «واو» قید بزنیم؛ «إذا خفی الأذان و الجدران فقصر»؛ نتیجه این می شود که شرط «مجموع الأمرین» است؛ اگر فقط اذان مخفی بشود، قصر واجب نیست. و اگر فقط جدران مخفی بشود، قصر واجب نیست. پس انتفاء شرط، جمیع نیست، مجموع است.

باید چه کار کنیم؟ آیا جمع عرفی داریم؟ یا تساقط می کنند و لذا باید برویم سراغ یک عام فوقانی یا اصل عملی؟

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه ششم اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ۹۴/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه ششم: اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

خلاصه مباحث گذشته:

دو جمله شرطیه داریم که شرط ها متعددند.

اگر هر دو شرط در خارج محقق بشود، مشکلی نیست؛ وجوب قصر هست. اگر هر دو شرط منتفی بشود، مشکلی نیست؛ وجوب قصر نیست. اما اگر یک شرط محقق بشود و خفاء اذان باشد ولی شرط دیگر محقق نشود و جدران مخفی نشود، آن جمله ای که شرطش محقق است، بمنطوقه می گوید: «قصر واجب است»، آن جمله ای که شرطش منتفی است، بمفهومه می گوید: «قصر واجب نیست»، می شود تعارض بین منطوق احدالدلیلین با مفهوم دلیل دوم. در اینجا سؤال می شود: چه باید کرد؟

ص: ۵۷

اگر در جایی باشیم که اذان مخفی شده اما جدران مخفی نشده، منطوق «إذا خُفی الأذان» می گوید: «قصر واجب است»، مفهوم «إذا خفیت الجدران» می گوید: «قصر واجب نیست». این دو دلیل با هم تعارض می کنند.

گفتیم که اگر در تعارض، هیچ یک از متعارضین را ترجیح ندادیم، دو دلیل تساقط می کنند. بعد از تساقط، نوبت می رسد به عام فوقانی، سپس اصل عملی.

عرض کردیم که در این مسأله سه وجه قائل شده اند: بعضی، این دو خطاب را به دو جمله فاقد مفهوم برگردانده اند؛ کأن مولا بگوید: «قصر عند خفاء الجدران» و «قصر عند خفاء الأذان». بعضی، هر دو منطوق را قید زده اند به «أو» زده اند. بعضی هم هر دو منطوق را به «و» قیدزده اند.

مقامات تحقیق در این مسأله

این مسأله، به خاطر نکاتی که دارد، خیلی بحث پیچیده ای شکل گرفته!

طبیعتاً ما وقتی وارد این بحث می شویم که بگوییم: این دو جمله مفهوم دارند. در مفهوم داشتن، دو مسلک داشتیم؛ یکی مسلک مشهور که قائلند خود لفظ و کلام بر مفهوم دلالت می کند، البته در نحوه دلالتش مبانی مختلف است (یا از ادات شرط فهمیده می شود، یا از هیئت جمله شرطیه، یا از مجموع این دو فهمیده می شود.)، لکن در این متّفقند که از خود جمله شرطیه مفهوم را می فهمیم. یکی هم مسلک ما شد که از جمله شرطیه و از لفظ یا ادات، مفهوم را استفاده نمی کنیم، اگر مفهوم بفهمیم، از مقارنات است؛ یا از تحدید، یا از اطلاق مقامی(۱) . علم خارجی، خودش منشأ می شد و باید باز از تحدید یا اطلاق کمک می گرفتیم. پس ما یا از تحدید دلیل استفاده می کنیم یا از اطلاق مقامیِ دلیل.

۱- (۱) – در پرانتز بگویيم: فرق بین «اطلاق لفظی» و «اطلاق مقامی» این است که: در اطلاق لفظی، دال ما لفظ است. اما در اطلاق مقامی، دال ما فعل است. اطلاق مقامی، سکوت است. ولی اطلاق لفظی، ذکر یک لفظ است بدون قید.

پس در دو مقام باید بحث کنیم: طبق مسلک مشهور که مفهوم را از لفظ به دست می آورند؛ یا از ادات، یا از مجموع ادات و هیئت، و طبق مسلک مختار که مفهوم را از فعل به دست می آوریم.

مقام اول: طبق مسلک مشهور

تعارض این است که: «إذا خُفی الأذان قصر» با «إذا خفیت الجدران فقصر»، و ما در نقطه ای هستیم که اذان مخفی است، اما جدار مخفی نیست، منطوقِ «إذا خفی الأذان» می گوید: «وظیفه تو قصر است»، مفهوم «إذا خفیت الجدران» می گوید: «وظیفه تو قصر نیست». قبل از این که وارد حل این تعارض بشویم، نکاتی را مقدمتاً ذکرمی کنم.

چند نکته مقدماتی

به منظور مراعات اختصار، از «إذا خفی الأذان فقصر» با تعبیر «دلیل اول» یادمی کنیم، و از «إذا خفیت الجدران فقصر» با تعبیر «دلیل دوم» یادمی کنیم. محل بحث هم در جایی است که اذان مخفی شده اما جدران مخفی نشده است.

نکته اول: مراد از اطلاق

تعارضِ بین منطوق دلیل اول و مفهوم دلیل دوم، تعارض بین دو اطلاق است: اطلاق منطوق دلیل اول، با اطلاق مفهوم دلیل دوم. این اطلاق در کجاست؟

در هر تکلیفی وقتی که قیدی ذکرمی شود، دائماً این قید یا برمی گردد به حکم، یا برمی گردد به متعلق، یا برمی گردد به موضوع. در مثالِ «اکرم العالم»، حکمْ وجوب است، متعلَّقْ اکرام است، موضوعْ عالم است.

در این مثال اگر متکلم بخواهد حکم را قیدبزند، مثلاً باید بگوید: «إن نزل المطر، فأكرم العالم». نزول مطر، در نزد مشهور، قید حکم است. اگر بخواهد متعلق را قید بزند، باید بگوید: «أكرم العالم بالضیافه». اگر بخواهد موضوع را قید بزند، مثلاً باید بگوید: «أكرم العالم العادل». موضوع عام (مکلف) را هم می توان مقیدکرد.

ص: ۵۹

از قیـد حکم بعضـاً تعبیرمی کننـد به «قیـد هیئت»، از قیـد متعلق هم احیاناً تعبیرمی کننـد به «قیـد ماده»؛ چون در مقام حکم، آن هیئت را بر «ماده» واردمی کنند. لذا متعلق را ماده می گویند.

حالا صحبت در این است که این اطلاق، کدامیک ای انواع اطلاق است؟

برای این که دقیقاً روشن بشود، به جای هیئت، از مفهوم اسـمی استفاده کنم که روشن تر بشود: «إذا خفی الأذان، یجب علیك القصـر». منطوق دلیل اول، وجوب قصـر بود. وجوب قصـر، آیا مشـروط به خفاء جدران است یا مشـروط نیست؟ «مطلق است»، یعنی «إذا خفی الأذان، وجب القصر سواء خفیت الجدران أم لا».

دلیـل دوم مفهومش این بود که: «إذا لم تخفی الجـدران، فلا‌یجب القصـر.». در مفهوم خطـاب دوم، حکمْ وجوب است. آیا به لحاظ «خفاء اذن» اطلاق دارد یا ندارد؟ وجوب قصـر هم نسـبت به خفاء اذان اطلاق دارد: پس «إذا لم تخفی الجدران فلایجب القصر سواء خفی الأذان أم لم یخفی».

پس منطوق دلیل اول می گوید: «یجب علیك القصـر مطلقاً»، و مفهوم دلیل دوم می گوید: «لایجب علیك القصـر مطلقاً». مراد از این اطلاق، چه اطلاقی است؟ آیا اطلاق حکم است؟ یا اطلاق متعلق است؟ یا اطلاق موضوع است؟

مراد، اطلاـق در نـاحیه حکـم اسـت؛ یعنی وجـوبْ مشروط نیست. وجـوب، در «منطـوق» به خفـاء جـدران مشروط نیست، در «مفهوم» به خفاء اذان مشروط نیست.

تذکرمی دهم که اینها طبق مبنای مشـهور است که تقیید حکم را ممکن می دانند. لکن طبق مختار، قیدی که مشهور قید حکم می دانند، قید موضوع است.

ما دائما قیود حکم و تکلیف را به قیود موضوع برمی داریم، نه به متعلق. یعنی

نکته دوم: رابطه بین دو دلیل متعارض

ص: ۶۰

نسبت بین این دو دلیل متعارض، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی گاهی اطلاق منطوق هست ولی اطلاق مفهوم نیست، و بالعکس، و گاهی اطلاق هر دو است؛ در جایی که هم اذان مخفی بشود و هم جدران. در عموم و خصوص من وجه، تمام تعارض، در ماده اجتماع است.

نکته سوم: برای مقیدکردن مفهوم، باید منطوق را مقیدکنیم

ما گفتیم: تعارض بین اطلاق منطوق در یک خطاب است با اطلاق مفهوم در خطاب دیگر. ما اگر بخواهیم از اطلاق منطوق رفع ید کنیم، کافی است که یک قید اضافه کنیم در منطوق.

اما اگر بخواهیم از اطلاق مفهوم رفع ید کنیم، باید چه کار کنیم؟ مفهوم، خودش قابل تقیید نیست، قید را حتماً باید به منطوق واردکنید؛ چون مفهوم خودش مدلول تبعی است؛ تابع منطوق است. لذا شما اگر گفتید: «إن جاءك زید فأكرمه»، اگر بخواهید مفهوم را قیدبزنید، باید منطوق را قیدبزنید. مفهوم درواقع همان انعکاس منطوق است.

پس در مانحن فیه اگر بخواهیم تعارض را حل کنیم، هیچ راهی نداریم جز این که در اطلاق منطوقِ هر دو یا احدهما تصرف کنیم. پس ولو به حسب ظاهرْ اطلاق منطوق با اطلاق مفهوم تعارض می کند، ولی ریشه تعارض، اطلاق منطوق است. لامحاله ما اگر بخواهیم تعارض را حل کنیم، هیچ راهی نداریم جز این که اطلاق دو منطوق را قیدبزنیم. منطوق ها را که مقیدکنیم، مفهوم هم قیدمی خورد.

مفاهیم/مفهوم شرط /تعدد شرط و اتحاد جزاء، طبق مشهور، نکات مقدماتی ۹۴/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تعدد شرط و اتحاد جزاء، طبق مشهور، نکات مقدماتی

خلاصه مباحث گذشته:

در جایی که خفاء اذان هست و خفاء جدران نیست، منطوق خطاب اول (إذا خفی الأذان فقصر) می گوید: «وظیفه قصر است»، مفهوم خطاب دوم (إذا خفی الجدران فقصر) می گوید: «وظیفه قصر نیست». تعارض می شود منطوق خطاب اول با مفهوم خطاب دوم. برای حل این تعارض چه باید کرد؟ گفتیم: مقدمتاً شش نکته را ذکرمی کنیم؛ نکته اول این بود که مصبّ تعارض، اطلاق هر یك از دو منطوق است با اطلاق مفهوم طرف مقابل. نکته دوم این بود که نسبت بین این دو اطلاق، عموم و خصوص من وجه است؛ دو ماده افتراق و دو ماده اجتماع دارد. نکته سوم این بود که اگر بخواهیم تصرفی کنیم، نمی شود در مفهوم تصرف کنیم؛ چون مفهومْ یک مدلول تبعی است. لذا هر تصرفی که در مفهوم خواستیم انجام دهیم، حتماً باید به تبع تصرف در منطوق باشد.

نکته چهارم، بحث امروز ماست.

نکته چهارم: تصرف در دو طرف باید یکسان باشد

اگر بخواهیم حل تعارض کنیم، حتماً بایـد تصـرف ما در منطوق باشـد تا بتوانیم بالتبع در مفهوم هم تصـرف کنیم. پس اگرچه ابتـداءً مفهـوم هم در طرف تعـارض است، ولی تعـارض حقیقتـاً بین منطـوقین است. این مورد، از مواردی است که نمی توانیم فقط در یک منطوق تصرف کنیم، و نیز نمی شود یک نحوه تصرف را در منطوق یک طرف داشته باشیم و تصرف دیگری در منطوق دیگر داشـته باشـیم. این را هم اسـتظهار عرفی می دانیم؛ عرف، یـا در هر دو طرف تصـرف می کنـد یـا در هیـچ کـدام تصـرف نمی کنـد، و تصـرفش هم در دو طرف یکسـان است. پس برای حـل تعـارض اگر بخـواهیم جمـع کنیم، بایـد اولاًـ در منطوق تصرف کنیم، ثانیاً در منطوق هر دو طرف هم تصرف کنیم، و ثالثاً تصرف یکسانی هم باید انجام دهیم.

نکته پنجم: نحوه تصرف در این دو دلیل

بعد از این که قبول کردیم که: «باید در منطوق هر دو طرف تصـرف کنیم.»، و «این دو تصرف هم باید به نحو یکسانی باشد.»، سؤال می شود که: این تصرف باید به چه نحوی باشد؟

اقسام تصرف در اطلاق

تقیید

در جمـع عرفی، دو نحوه تصـرف داریم: گـاهی قیـد را بر اطلاـق واردمی کننـد. مثلاًـ برای جمع بین «اکرم العـالم» و «لاـتکرم النحوی»، قید را بر «العالم» واردمی کنند.

تصرف در ظهور

و گـاهی تصـرف در جمع عرفی، غیر از قیـدزدن است؛ مثلاًـ «اکرم العالم» و «لایجب اکرام زیـد» دو جور می توانیم در خطاب اول تصرف کنیم؛ یکی این که عالم را قیدبزنیم، و دیگر این که ظهور «اکرم» در «وجوب» را قیدبزنیم و به قرینه «لایجب اکرام زید»، «اکرم» را حمل بر استحباب کنیم. این، قید نیست. پس منظورمان از تصرف، اعم از تقیید و تصرف در هیئت است.

ص: ۶۲

ریشه تعارضِ دو دلیل در مانحن فیه

در مـانحن فیه هر یک از این دو جمله شـرطیه دو مـدلول دارد؛ یکی این که ادات شـرط دلالت می کنـد بر «علت تامه»، ظهور دومی هم دارد که برای مفهوم گیری لازم داریم؛ که ادات شـرط دلالت کنـد بر این که: «علت تامه، منحصـره است.». پس در ادات شـرط، دو ظهور داریم: تمام العلت است، و منحصره است. وقتی این دو ظهور را کنار هم می گذاریم، مفهوم را به دست می آوریم؛ که اگر شرط منتفی بشود، مشروط منتفی شده و قصر واجب نیست.

در نکته سوم گفـتیم که تعـارض، در اطلاـق منطوق این دو خطـاب است. در این نکته گفـتیم که ریشه اطلاـق منطوق، این دو ظهور است. نتیجه این می شود که ریشه تعارض این دو خطاب، این دو ظهور است.

کیفیت برطرف شدن این تعارض

گفتیم که ریشه تعـارض این دو دلیـل، دو ظهور است: ظهور در علیت تامه، و ظهور در انحصار. پس اگر یکی از این دو ظهور را تصرف کنیم، تعارض برطرف می شود.

رفع ید از علت تامه بودن (اطلاق واوی)

اگر از «علت تامه بودن» دست برداریم، یعنی «خفاء اذان» علت ناقصه است و جزء دیگرش «خفاء جـدران» است، نتیجه این می شود که: «إذا خفی الأذان و الجدران معاً فقصر». در این صورت اگر فقط اذان محقق بشود، منطوق دلیل اول ساکت است و لذا تعارضی وجود ندارد.

اصولیین از ظهور در علیت تامه تعبیرکرده انـد به: «اطلاق واوی»؛ یعنی آیا مجرد «خفاء اذان» کافی است برای وجوب قصـر؟ یا بایـد چیز دیگری بـا خفـاء اذان جمع بشود و لـذا بایـد در دلیـلْ چیز دیگری به «خفـاء اذان» عطف کنیم تـا قصـر واجب بشود؟ اطلاق واوی می گوید: «وجوب قصـر، مقید به چیز دیگری نیست و این شرط، مقید به عطف با «واو» نیست.»، لذا از این اطلاق تعبیر به «اطلاق واوی» کرده اند.

ص: ۶۳

رفع ید از علت منحصره بوده (اطلاق «أو»ی)

اگر از ظهور دوم (علت منحصره) رفع ید کنیم، باز هم جمع عرفی درست می شود. نتیجه این می شود که: «إذا خفی الأذان أو الجدران فقصر». پس اگر اذان مخفی شد و جدران مخفی نشد، منطوق دلیل اول (یعنی «إذا خفی الأذان فقصر») وجوب قصر است، و مفهوم دلیل دوم (یعنی «إذا لم تخفی الجدران و لم یخف الأذان»(۱)) در این باره ساکت است و لذا تعارض برطرف می شود.

و اصولیین از ظهور در علیت منحصره تعبیرکرده اند به اطلاق «أو»ی؛ یعنی آیا شرط با «أو» به چیز دیگری عطف شده یا نه؟ اطلاق «أو»ی می گوید: چنین عطفی نشده.

البته تصرف دوم (رفع ید از اطلاق «أو»ی)، حقیقتاً تقیید نیست، بلکه مانند تصرف در ظهور هیئت است.(۲)

سؤال: اگر قیدی بیاوریم که دامنه موضوع را توسعه دهد آیا قید مصطلح است؟ مثل «أکرم العالم ولو ادعاء».

۱- (۱) - وقتی جمع بین دو منطوق اینطور شد که: «إذا خفی الأذان أو الجدران فقصر»، نتیجه این می شود که احدهما کافی است برای وجوب قصر. پس برای عدم وجوب قصر، باید هر دو شرط منتفی بشود. بنابراین مفهوم این دو دلیل پس از جمع عرفی عبارت است از: «إذا لم یخفی الأذان و لا الجدران، فلایجب القصر.».

۲- (۲) - چون عطف به «أو» حقیقتاً قید نیست و گستره چیزی را تضییق نمی کند، بلکه چه بسا بتوانیم بگوییم: محدوده استلزام را توسعه هم می دهد؛ این تقیید می گویید: نه تنها خفاء اذان مستلزم وجوب قصر است، بلکه خفاء جدران هم مستلزم وجوب قصر می شود. بنابراین چون عطف به «أو» باعث توسعه می شود، پس اینچنین عطفی حقیقتاً تقیید نیست، و لذا اطلاق از این قید هم حقیقتاً اطلاق نیست. مقرر.

پس تمام نزاع، در تعارض این دو ظهور است

پس تمام بحث در این است که ما از کـدام ظهور باید رفع ید کنیم؟ از ظهور در علیت تامه؟ یا از ظهور در علیت منحصـره؟ به تعابیر مختلفی گفته اند، ولی اصل مسأله و تمام نزاع، در تعارض همین دو ظهور است.

نکته ششم: مراحل رفع تعارض

۱- جمع عرفی

یک قاعـده کلی است که ما هر گاه دو دلیل لفظی متعارض داشتیم، در مرحله نخست بایـد برویم جمع عرفی داریم؛ اگر جمع عرفی داشتیم، به همان اخذمی کنیم.

۲- ترجیح

آنگاه اگر جمع عرفی نداشته باشیم، باید برویم سراغ ترجیح.

سؤال: فرق ترجیـح با جمع عرفی؟ آیا اگر بگوییم: «منطوق و مفهوم، مجموعاً مـدلول است. و لـذا با این ترجیـح، فقط دست از مفهوم برداشته ایم.»، آیا در این صورت، ترجیح است؟

مبـاحثه: در جمع عرفی، حجیت هر دو طرف حفـظ می شود مثـل تبـدیل «أکرم العالم» به أکرم العالم العادل» پس از تعارض با «لاتکرم العالم الفاسق». اما در ترجیح، یکی از طرفین تعارض را از حجیت ساقط می کنیم.

۳- تساقط

و اگر دست مان از جمع عرفی و ترجیح کوتاه شد، نوبت به تساقط هر دو دلیل می رسد. تساقط دلیل نمی خواهد؛ کافی اسـت ما دست مان از ترجیح و جمع عرفی کوتاه بشود.

الف) رجوع به عام فوقانی

در تساقط، باید رجوع به می کنیم به عام فوقانی إن کان موجودا.

ب) سپس اصل عملی

و الا، اصل عملی. اصل عملی این خصوصیت را دارد که هیـچ مسأله ای را بـدون حکم باقی نمی گذارد الا این که فقیه نداند کدام اصل جاری می شود.

تنها مرجّحی که در مانحن فیه گفته اند

آیا در مانحن فیه مرجح هست یا نه؟ فقط یک مرجح گفته اند، اگر در این مرجح مناقشه کنیم، امر دائر می شود بین جمع عرفی و تساقط.

فقط چهار حالت داریم: عدم خفاءهما، خفاء الأذان فقط، خفاء الجدران فقط، خفاءهما معاً. و فقط در دو مورد از این چهار موردْ تعارض داریم: خفاءالأذان فقط، و خفاءالجدران فقط. در مورد اول که خفاء اذان هست، تعارض بین منطوق خطاب اول و مفهوم خطاب دوم است. و در مورد دوم بالعکس. پس اولاً تعارض دائماً بین یک منطوق و یک مفهوم است.

و ثانیاً ظهور منطوقی دائماً اقوی از ظهور مفهومی است. و ثالثاً در سیره عقلا اظهر را ترجیح می دهیم. پس در تعارضِ اول باید از مفهوم خطاب دوم دست برداریم، و در تعارض دوم باید از مفهوم خطاب اول دست برداریم. پس مفهوم ها تعارضی ندارند و لذا این دو خطاب با هم تعارضی ندارند؛ کأن مولا گفته: «عند خفاء الأذان قصر» و «عند خفاء الجدران قصر»، پس تعارض برداشته می شود. این، وجه جواب اول است.

این، جمع نیست؛ چون هر دو خطاب را حفظ نکردیم؛ مفهوم را کلاًّ از بین بردیم. مراد ما از ترجیح، تصرف در ظهور است، نه کنارگذاشتن کامل یک ظهور.

اشکال: اگر مجموع منطوق و مفهوم را یک مدلول حساب کنیم آنگاه مفهوم را کناربگذاریم، آیا در این صورت جمع عرفی است؟ چون در این صورت، قسمتی از مدلول را حفظ کرده و قسمتی را کنارگذاشته ایم.

پاسخ: ولی طرفین تعارض، مجموع منطوق و مفهوم نیست، بلکه دائماً یک مفهوم با یک منطوق در تعارض است، نه «مجموعه منطوق و مفهوم» با «مجموعه دلیل دیگر.

ص: ۶۶

مناقشه در این مرجّح

این بیان فقط یک مشکل دارد؛ که درست است که: «منطوق دلیل اول، با مفهوم دلیل دوم تعارض دارد.»، اما این تعارضش با مفهوم، بالعرض است. تمام تعارض، با منطوق است. وقتی شما مفهوم را کناربگذاری در حالی که تعارض بین منطوق هاست، تفکیک حجیت است و عرفی نیست که شما سراغ تابع بروی و متبوع را حفظ کنی.

اشکال: اگر مستدل بگوید: «این تصرف در مفهوم از طریق تصرف در منطوق بوده به تقیید اطلاق «أو»ی.»، آیا این اشکال شما برطرف می شود؟

پاسخ: در ترجیح، از حجیت مفهوم ها دست برداشتیم. اگر کسی اینطور بگوید، مناقشه ما به او وارد نیست، ولی این راه، ترجیح نیست، جمع عرفی است. ما الآن در مقام بررسی ترجیح هستیم نه جمع عرفی. مشهور علمای ما «جمع عرفی»ای شدند.

نتیجه: امر دائر است بین جمع عرفی و تساقط

گفتیم که در تعارض دو دلیل، ابتدا باید جمع عرف کرد، سپس ترجیح، سپس تساقط. تنها ترجیحی که در این مقام گفته شده بود را مناقشه کردیم، پس امر دائر است بین «جمع عرفی» و «تساقط»؛ اگر نتوانستیم جمع عرفی کنیم، هر دو دلیل ساقط می شوند و لذا باید برویم سراغ عام فوقانی و سپس اصل عملی.

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه ششم جمع عرفی در تعدد شرط و اتحاد جزاء ۹۴/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه ششم: جمع عرفی در تعدد شرط و اتحاد جزاء

استدراکی از روز قبل

دیروز نباید عبارت «ترجیح» را به کار می بردم؛ چون برای بعضی باعث خلط با «ترجیح» به معنای مصطلح در باب «تعارض» شد. باید عبارت «تقدیم» را به کار می بردم.

ص: ۶۷

مراد فقها از «جمع عرفی» این است که وقتی این دو خطاب را به دست عرف بدهیم، در احدالظهورین یا در هر دو ظهور تصرف می کند، تصرف هم ممکن است به تقیید، تخصیص یا امر دیگری باشد.

اگر دست مان از جمع عرفی کوتاه بشود، می رویم سراغ ترجیح؛ که یک دلیل را ترجیح داده و دیگری را کناربگذاریم.

«ترجیح»، به لحاظ «مرجحات» دو اصطلاح دارد: یا مرجِّحْ شرعی و منصوص در اخبار تعارض است، یا غیرمنصوص بوده و

تنهـا طبق سـیره عقلاـست؛ مثلاً ادعا شـده که در سـیره عقلا خبر اوثق بر خبر ثقه مقـدم می شود، یا خبر راوی متعـدد را بر خبر واحد مقدم می کنند. مشهور بین علمای ما، ترجیح را محصورکرده اند در مرجحات منصوصه.

حل تعارض

خلاصه آنچه گذشت

گفتیم: دو جمله شرطیه داریم که شرط متعدد است ولی جزاء واحد است، در مثال معروف، فرض کردیم اذان مخفی شده ولی جـدران مخفی نشـده. منطوق دلیل اول (إذا خفی الأذان فقصـر) می گوید: «وظیفه تو قصـر است»، مفهوم دلیل دوم (إذا خفیت الجدران فقصر) می گوید: «وظیفه تو قصر نیست». تعارض بین اطلاق منطوق دلیل اول با مفهوم دلیل دوم رخ می دهد. در این تعارض چه باید بکنیم؟

گفتیم: ولو ابتـداءً تعـارض بین یک منطوق و یک مفهوم است، اما درواقع تعارض بین دو منطوق است؛ چون مفهوم دائماً یک مـدلول تبعی است؛ اگر آن منطوق نبود، این مفهوم هم نبود. پس اگر بخواهیم تعارض را برداریم، باید در منطوق هم تصـرف کنیم. در اینچا چه باید کرد؟

مراحل حل تعارض

ابتـدا بایـد جمع عرفی کرد، جمـع عرفی همیشه اولین قـدم است. اگر جمع عرفی نـداشتیم، بایـد احدالـدلیلین را (به مرجِّحـات منصوصه یا غیرمنصوصه) بر دیگری ترجیـح بدهیم. اگر متکافئ بودند و ممکن نبود احدهما را بر دیگری ترجیح داد، دو دلیل تساقط می کنند و لذا باید به عام فوقانی و سپس اصل عملی مراجعه کرد.

ص: ۶۸

جمع عرفی

اما جمع عرفی همیشه اولین قدم است. آیا در مانحن فیه جمع عرفی داریم؟ در مانحن فیه، برای جمع عرفی، دو ظهور داریم. اگر توانستیم عرفاً از یکی از این دو ظهور رفع ید کنیم، جمع عرفی کرده ایم.

در مانحن فیه دو ظهور داریم

آن دو ظهوری که در مانحن فیه گفته شده، ظهور در «علیت تامه» و «انحصار» است؛ گفته شده از ادات شرط فهمیده می شود که: «خفاء اذان، تمام العلت است.»؛ یعنی وجوب قصر، معلول است نسبت به «خفاء اذان»، نه نسبت به «خفاء اذان و امر آخر». ظهور دوم این است که از ادات شرط «علیت منحصره» فهمیده می شود؛ یعنی فقط اذان باعث وجوب قصر می شود.

عرفاً در کدام ظهور تصرف می شود؟ در علیت تامه یا در انحصار؟ عرفاً در اضعف الظهورین تصرف می شود.

ظهور در انحصار، اضعف است

ظهور اضعف، ظهور در انحصاریت است؛ چون علاوه بر این که وجدان ما می گوید، تمام نزاع، سر منحصره بودن است؛ کسی روی استلزام بحث نکرده، همه روی انحصار بحث کرده اند. پس تردیدی نیست که انحصار اضعف است. پس وقتی که به دست عرف داده می شود، به تعبیر علمای ما، تقیید «أو»ی را می فهمد.

چند مثال عرفی

مثال هایش در محاورات عرفی زیاد است، ولی کسی جمع بین شرطین نمی فهمد که از علیت تامه بودن رفع ید کند.

فرض کنید معلمی به شاگردش بگوید: «هر کس آن قصیده را حفظ کند، یک نمره۲۰ به او می دهم.»، چند روز بعد بگوید: «هر کس از روی این متن بنویسد، یک نمره۲۰ به او می دهم.»، آیا عرف می گوید: «استاد تناقض گفته»؟ فهم عرفی هم این است که اگر یکی از این دو کار را انجام بدهد، ۲۰ می گیرد.(۱)

۱- (۱) – اشکال: اگر کسی اینجا هر دو کار را بکند و معلم فقط یک ۲۰ به او بدهد، او معترض می شود. پس معلوم است که در مانحن فیه تکلیف واحد نیست. مباحثه: منظور استاد، نمره آخر سال، در یک درس است که یک نمره بیشتر نیست. نه نمرات وسط سال که می تواند چند نمره بدهد.

اگر بگویند: «اگر آب به ۱۰۰درجه برسد، می جوشد.»، بعد بگویند: «اگر فلان اسید را در آب بریزید، آّب می جوشد.»، اصلاً این معنا به ذهن نمی آید که: «باید هر دو باشد تا بجوشد.».(۱)

فرض کنید مولا بگوید: «اگر زید را دیدی، اکرامش کن.»، چند روز بعد بگوید: «اگر زید به مسجد رفت اکرامش کن.»، چند روز بعد بگوید: «اگر نزدت آمد، اکرامش کن.»، هیچ کس اینطور نمی فهمد که باید این سه با هم جمع بشود تا اکرامش واجب بشود.(۲)

نتیجه

پس طبق مبنای مشهور (که خود جمله شرطیه دلالت بر مفهوم می کند)، باید جمع عرفی کنیم به تقیید به «أو» و رفع ید از ظهور دو دلیل در انحصار و درنتیجه کنارگذاشتن مفهوم دو دلیل. نتیجه این می شود که: إذا خفی الأذان أو الجدران فقصر».

ثمره

در شریعت، این موارد زیاد نیست، حتی همین عبارت «إذا خفیت الجدران» هم در روایات نیست. در روایات فقط «إذا خفی الأذان» هست. البته این مضمون هم هست که: «شخص از اهل بلد مخفی بشود»، ولی چون این مسأله برای خود شخصی که از بلد دورمی شود قابل احراز نیست، در رساله ها به این نحو نوشته اند که اهل بلد (یا دیوارهای بلد) از آن شخص مخفی بشود.

۱- (۲) - اشکال: شاید وقتی که آن اسید را در آب بریزیم، با همین اسید به جوش برسد. مباحثه: اولاًـ معلوم نیست که به صددرجه برسد، ممکن است به پنجاه درجه برسد و قُل قل کند. ثانیاً می شود مثل را اینطور بیان کرد: اگر در کنار دریا آب را تا صد درجه برسانی، می جوشد. اگر بالای کوه آب را تا هشتاد درجه برسانی، می جوشد.

۲- (۳) - مثال دیگری در مباحثه: زید کلید خانه اش را به همسایه اش می دهد و می گوید: «اگر پسر بزرگم آمد، این کلید را به او بده.»، و فردا می گوید: «اگر پسر کوچکم آمد، این کلید را به او بده.».

مقام ثانی: طبق مختار

مرور مختار در مفهوم شرط

موضوع له جمل شرطیه

طبق مختار، ادات شرط وضع شده برای دلالت بر استلزام و علیت تامه.

مفهوم، موضوع له جمله شرطیه نیست

ولی از جمله شرطیه، انحصار فهمیده نمی شود و لذا مفهوم اثبات نمی شود. از «إن کان النهار موجودا فالشمس طالعه» می فهمیم که وجود نهار، ملازم با طلوع شمس است. اما آیا طلوع شمس ملازم با امر دیگری هم هست یا نه؟ این دلیل، ساکت است.

مفهوم را از مقارنات می فهمیم

گفتیم که مفهوم را از مقارنات استفاده می کنیم:

تحدید

مثل «تحدید»؛ از «إن جاءك زيد فأكرمه» می فهمیم که موضوع وجوب اکرام، مجیء زید است. اما آیا وجوب اکرام موضوعات دیگری هم دارد؟ متکلم، در این کلام، نسبت به موضوع دیگر ساکت است. اگر احرازکنیم که در مقام تحدید است، می فهمیم که حدود و ثغور حکمش فقط یک موضوع است و لذا مفهوم اثبات می شود.

اطلاق مقامی

گاهی انحصار را از اطلاق مقامی استفاده می کنیم؛ که متکلم در مقام بیان حکم شرعی بوده ولی فقط یک موضوع ذکرکرده، پس فقط همین یک موضوع را دارد و لذا موضوع های دیگر، این حکم را ندارند. این می شود اطلاق مقامی.

خلاصه

ادات شرط و هیئت جمله شرطیه، به نحو «وضع به علامیت» دلالت دارد بر «علیت تامه و استلزام شرط نسبت به جزاء». اما این که موضوع دیگری ندارد را از اطلاق مقامی یا تحدید استفاده می کنیم.

جمع عرفی در مانحن فیه

سیره محاوره ای عرف، بر این است که: اگر کلامی با چیزی ناسازگار باشد، ظهور آن کلام حجت نیست. وقتی مولا گفت: «أكرم جيراني» شامل زید هم می شود. اگر هفته بعد بگوید: «لاتكرم زيدا»، یا نسخ است یا تخصیص، و چون درباره شارع بی

معنـاست، پس معنـایش فقـط تخصـیص است؛ از این لحظه به بعـد، این ظهور، از حجیت می افتـد، نه این که وارد نزاع بـا مولا شویم که: «چرا دو تا حرف متناقض زدی؟!».

ص: ۷۱

در مانحن فیه گفتیم: این انحصار یا توقف را، از «اطلاق مقامی» یا از «مقام تحدید» می فهمیم. اگر ابتدا گفت: «إن جاءك زید فأكرمه»، به دلالت وضعی می فهمیم که: «مجیء، مستلزم وجوب اکرام است.»، و از مقارنات می فهمیم که: «علت وجوب اکرام، فقط مجیء است.». اگر مدتی بعد گفت: «إن رأیته فأكرمه»، به ظهور جمله اول در «علیت تامه» که از موضوع له ادات شرط فهمیدیم، دست نمی زنیم، بلکه فقط می فهمیم که ظهور جمله اول در انحصار (که به قرینه مقارنات فهمیده شده بود)، حجت نیست.

مقام تحدید یا اطلاق مقامی، ضابطه مند نیست، در هر موردی باید بررسی کنیم.

طبق نظر مشهور، قرینه منفصل، هادم ظهور نیست، بلکه فقط می تواند از حجیت بیندازدش. ولی ما قائلیم که تاره ظهور را از حجیت می اندازد، و تاره ظهور را بقاء ساقط می کند.

نتیجه

اگر دو جمله شرطیه با هم تعارض کنند به نحوی که شرط متعدد باشد و جزا واحد، به اصطلاح تقیید «أو»ی واردمی کنیم و می گوییم: «إذا جاءك زید أو رأیته، فأكرمه».

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه سابع ۹۴/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه سابع

التنبیه السابع: تداخل الاسباب و المسببات

بحث تنبیه سابع، در تداخل اسباب و مسببات است.

تفاوت این تنبیه با تنبیه سابق

سؤال: تنبیه سادس هم بحث از تعدد شرط و اتحاد جزاء بود، چه تفاوتی است بین این تنبیه با تنبیه قبلی؟

مباحثه: اولاً آنجا بحث در تعارض بود به خلاف اینجا. ثانیاً موضوع آنجا تحقق یکی از شرط بود و اینجا تحقق هر دو شرط. ثالثاً آنجا علم به وحدت تکلیف داریم، به خلاف اینجا. رابعاً اینجا علم به علیت تامه داریم و لذا بحث از «تقیید به واو» مطرح نیست.

ص: ۷۲

محل نزاع

تداخل اسباب

دو جمله شرطیه داریم که در جزاءْ متحدند و در شرطْ متعدد و مختلف، مثل: «إن جاءک زید فتصدق علی فقیر»، و «إن جاءک عمرو فتصدق علی فقیر». و علم داریم که هر یک از این دو شرط، در سببیت مستقلند؛ به این معنا که اگر فقط زید آمد، بر من تصدق واجب است، و اگر فقط عمرو آمد، باز هم تصدق بر من واجب است. بحث ما در اینجاست که: وقتی هر دو آمده اند(۱) ، آیا یک تصدق بر من واجب است یا دو تصدق؟ من یک تکلیف و وجوب دارم یا دو تکلیف و وجوب؟

اگر گفتیم: «یک تکلیف بر من واجب است»، اصطلاحاً «تداخل در اسباب» رخ داده؛ یعنی یک مجعول بیشتر نیست. اگر در این حالت دو تکلیف داشته باشیم، اصطلاحاً می گویند: «عدم تداخل اسباب». پس وقتی هر دو شرط محقق شود، در فرض «تداخل اسباب» دو شرط معاً تأثیرمی گذارد، و در فرض «عدم تداخل اسباب» هر شرط مستقلاً یک وجوب ایجادمی کند.

تداخل مسببات

اگر قائل به «تداخل اسباب» شدیم و گفتیم: «فقط یک وجوب تولیدمی شود»، بحثی از «تداخل مسببات» نمی شود؛ چون مسبب، متعدد نیست تا بحث از تداخلش بشود. اما اگر «عدم تداخل»ی شدیم و گفتیم: «دو وجوب داریم و دو تکلیف داریم؛ یک تکلیف به جهت آمدن زید است، و یک تکلیف هم به جهت آمدن عمرو.»، این بحث پیش می آید که: آیا من در مرحله «امتثال» می توانم این دو تکلیف را با یک تصدق، امتثال کنم؟

اگر گفتیم: «با یک تصدق، هر دو را می توان امتثال کرد.»، اصطلاحاً می گوییم: «تداخل در مسببات». اما اگر باید دو فعل تصدق را ایجادکنم، اصطلاحاً می گوییم: «عدم تداخل در مسببات».

۱- (۱) - فرقی ندارد با هم بیایند یا متعاقباً و بافاصله بیایند.

احکام وضعی

این بحث را در احکام وضعی هم داریم. شخصی که مغبون می شود، حق فسخ پیدامی کند. و همچنین کالایی که معیوب است، به خاطر عیبش حق فسخ ایجادمی شود. اگر گفتیم: «دو حق فسخ داریم»، این را می گوییم: «عدم تداخل اسباب». و اگر گفتیم: «یک حق فسخ داریم»، این را می گوییم: «تداخل اسباب».

اگر قائل به «عدم تداخل اسباب» شدیم و لذا گفتیم: «دو حق فسخ ایجادشده»، اگر گفتیم: «به اسقاط یکی، دیگری ساقط نمی شود.»، این را می گوییم: «عدم تداخل مسببات». اگر گفتیم: «به اسقاط یکی، دیگری هم ساقط می شود.»، این را می گوییم: «تداخل مسببات».

پس ما در دو مسأله باید بحث کنیم: تداخل در اسباب، و تداخل در مسببات.

چند نکته مقدماتی

قبل از این که وارد این دو مسأله بشویم، اموری را باید مقدمتاً ذکرکنم.

امر اول: این بحث، علی القاعده است

ما داریم علی القاعده بحث می کنیم. اما اگر یک روایت خاصی داشته باشیم، بر خلاف اصل و قاعده ای که اینجا به آن می رسیم، به همان روایت اخذمی کنیم. مثلاً در باب «وضو» روایت داریم بر «تداخل اسباب»؛ کسی که بخوابد و بول کند، فقط یک وضو بر او واجب است. یا مثلاً- کسی که هم به میت دست زد و هم جنب شد و هم حائض، اگر چه سه تکلیف دارد: جنابت و حیض و مس میت، لکن دلیل داریم که در مقام «امتثال» می تواند یک غسل اکتفاکند. این، جایی است که از خارج دلیل داریم. بحث ما این است که: مقتضی القاعده، تداخل در اسباب است یا عدم تداخل در اسباب؟

امر دوم: مقتضای اصل عملی

نکته دوم این است که اگر نفهمیدیم که مقتضای قاعده تداخل است یا عدم تداخل، مقتضای اصل عملی چیست؟

ما تمام اصول عملیه ای که در علم اصول می خوانیم، سه اصل بیشتر نیست: احتیاط و استصحاب و برائت. تخییر، همان برائت از طرفین است. قاعده اشتغال، همان احتیاط است؛ با این تفاوت که از این قاعده در شبهه حکمیه به «احتیاط» تعبیرمی شود، و در شبهه موضوعیه به «اشتغال» تعبیرمی شود. این، تمام اصول عملیه ای است که در علم اصول مطرح می شود.

برائت، در نزد مشهور، دو اصل است: عقلی و شرعی. ما هم مثل شهیدصدر برائت عقلی را قبول نداریم، اما به بیان دیگری. استصحاب، یک اصل بیشتر نیست؛ و آن شرعی است. و احتیاط هم فقط عقلی است.

قاعده طهارت، تنها اصل عملی ای است که در شبهات حکمیه جاری می شود ولی در علم اصول از آن بحث نمی شود، بلکه فقط در فقه بحثش می کنند.

مسأله اول: تداخل در اسباب

اصل عملیه ای که در مانحن فیه ممکن است، سه اصل است: استصحاب، برائت، و احتیاط.

حکم تکلیفی

برائت

در مانحن فیه، با آمدن زید و عمرو، تکلیف به یک تصدقْ یقینی است، شک داریم که: آیا تکلیف دومی هم داریم یا نه؟ وقتی یک وجوبْ یقینی باشد و وجوب دیگرْ مشکوک، مجرای برائت است. نتیجه اش با نتیجه «تداخل در اسباب» یکی است.

استصحاب

علاوه بر برائت، استصحاب هم جاری است؛ شک می کنم تکلیف دومی بر من جعل شده یا نشده؟ استصحاب می گوید: جعل نشده.

حکم وضعی

در حکم وضعی، فقط استصحاب جاری می شود؛ چون در احکام وضعیه برائت جاری نمی شود. این عبافروش، یک عبای معیوب را به من گران فروخته، آیا یک حق فسخ دارم یا دو حق فسخ؟ یقین سابقم این است که دو حق فسخ ندارم، الآن استصحاب می کنم عدم ثبوت دو حق فسخ را.

پس در مسأله اول، برائت و استصحاب جاری است، و نتیجه اش با نتیجه «تداخل اسباب» یکسان است.

مسأله دوم: شک در امتثال

مجرای احتیاط است

شک کرده ایم که در مرحله «امتثال» با یک تصدق، هر دو تکلیف ساقط می شود یا نمی شود؟ مجرای «احتیاط». نتیجه اش عدم تداخل در مسببات است.(۱)

مجرای برائت نیست

چرا اینجا برائت جاری نمی شود؟ موکول به بحث «اصول عملیه» است؛ چون مسأله مشکلی هم هست.

ما هم مثل مرحوم آقای صدر برائت عقلی را قبول نداریم، البته با بیان دیگری.

نتیجه «استصحاب حکمی» با «احتیاط» یکسان است

اگر استصحاب را در شبهات حکمیه جاری دانستیم، استصحاب می کنیم بقاء تکلیف را، ولی نتیجه اش با احتیاط یکی است. وجوب دفع ضرر محتمل، و قبح عقاب بلابیان.

استصحاب چه اصل باشد چه اماره، عقلائیه نیست، اماره شرعی است.

نتیجه

پس معلوم شد مقتضای اصل عملی در مسأله اول، برائت و استصحاب است و نتیجه اش «تداخل اسباب» است. و مقتضای اصلی عملی در مسأله دوم، استصحاب است و نتیجه اش «عدم تداخل در مسببات» است.

الامر الثالث: قابلیت تکرار جزاء

در این بحث که: «آیا در مسببات، تداخل هست یا نیست؟»، گاهی جزاء قابل تکرار است مثل صدقه دادن یا روزه گرفتن، گاهی قابل تکرار نیست؛ مثل روزه اولین جمعه ای که می آید، یا مثل فسخ (چون اگر یک بار عقدی را فسخ کردید، دیگر عقدی نمی ماند تا فسخش کنید.).

۱- (۲) - سؤال: وقتی در «تداخل اسباب» اصول عملیه جاری کردیم، آیا در «تداخل مسببات» نوبت به اصل عملی می رسد؟ یا این دو، اصل سببی و مسببی هستند؟ پاسخ مباحثه: این بحث، فرع بر این است که در «تداخل اسباب» اولاً در قاعده اصول به

نتیجه نرسیدیم، و ثانیاً در اصل عملی هم آنجا قائل به جریان اصلی شدیم که نتیجه اش با «عدم تداخل اسباب» یکسان است.

صورت اول: قابل تکرار است

اگر جزاء قابل تکرار باشد، در محل بحث داخل است.

قابل تکرار نیست

اگر قابل تکرار نباشد، تعدد تاره نتیجه دارد و تاره نتیجه ندارد.

صورت دوم: تعددْ نتیجه دارد

جایی که «تعدد» نتیجه دارد، مثل این که شخصی دو نفر را به قتل رسانده. اینجا اگرچه قصاص قابل تکرار نیست، ولی تعدد حق قصاص، نتیجه دارد؛ که وقتی یکی از دو ولیِ دو مقتول عفوکرد، دیگری می تواند نبخشد. پس قصاص، تعددبردار نیست، ولی ثمره دارد. در فسخ هم همینطور است؛ اگر دو حق داشته باشد، می تواند یکی را فسخ کند دون دیگری.

صورت سوم: تعدد باعث تأکد می شود

صورت سوم این است که اثری ندارد اما تأکّد دارد؛ چون وجوب و حرمت، شدت و ضعف دارند. مثلاً ـ زنا با ذات محرم، مجازاتش کشتن است، اما چون دو بار نمی شود کشتش، با چند زنا، عقاب تأکد پیدامی کند.

صورت چهارم: در غیر این صور، از محل بحث خارج است

صورت چهارم این است که تعدد برنمی دارد، نتیجه هم ندارد، تأکد هم ندارد. این از محل بحث خارج است. مثال: در احکام غیرتکلیفیه، گفته شده که اگر کسی را اکراه کردند بر شرب خمر، شارع ترخیص واقعی داده به این شخص. اگر مضطر هم باشد، شارع به او ترخیص داده. پس دو سبب هست: اکراه و اضطرار. در این صورت، تأکد معنا ندارد که مثلًا یک ترخیص متأکد ایجاد شده. لذا از محل بحث خارج است.

مفاهیم/مفهوم شرط /نقد دلیل مشهور بر عدم تداخل اسباب ۹۴/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /نقد دلیل مشهور بر عدم تداخل اسباب

ص: ۷۷

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در اینجا بود که اگر دو شرطیه داشته باشیم که در جزاء متحد باشد و در شرط متعدد، وقتی هر دو شرط محقق بشود، آیا دو تکلیف داریم یا یک تکلیف؟ اگر یک تکلیف داشته باشیم، اصطلاحاً می گوییم: «تداخل اسباب». و اگر یک

تکلیف داشته باشیم، اصطلاحاً می گوییم: «عدم تداخل اسباب». و اگر دو تکلیف داشته باشیم، سؤال می شود که: در مرحله امتثال اگر یک بار امتثال کنیم، آیا همان یک بار کافی است و هر دو تکلیف ساقط می شود؟ یا باید به ازای هر تکلیفی امتثال مستقلی انجام داد؟ پس باید در دو مسأله بحث کنیم.

مسأله اولی: تداخل اسباب

مثال ما این بود که: «إذا جاءک زید فتصدق علی فقیر» و «إذا جاءک عمرو فتصدق علی فقیر»، اگر هر دو آمدند، معاً یا متناوباً، آیا یک تکلیف و وجوب صدقه داریم یا دو تکلیف و وجوب؟ اگر یک وجوب داشته باشیم، اصطلاحاً می گوییم: «تداخل اسباب»، و اگر تکلیف داشته باشیم اصطلاحاً می گوییم: «عدم تداخل اسباب».

دلیل عدم تداخل

مشهور «عدم تداخل»ی شده اند؛ گفته اند: دو تا واجب داریم. در بیان این قاعده اولیه، بیان های مختلفی دارند.

نکته اول: علت تامه حکم

اکتفامی کنیم به بیان مرحوم آقای خوئی که بیان ساده و روشنی را در این مقام دارند؛ ایشان می فرمایند که: هر خطابی (چه شرطیه و چه غیر آن(۱)) ظهورش، در این است که این شرط یا موضوع، علت تامه است برای حکم؛ چون اگر علت تامه نبود، جزء دیگر ذکرمی شد. عدم ذکر اجزاء دیگر، ظهور دارد در این که علت تامه همین است. اصطلاحاً اطلاق مقامی نیست، اطلاق لفظی است؛ وقتی می گوییم: «إن جاءک زید فتصدق سواء جاء عمرو أم لا».

۱- (۱) - مثل این که بگوید: «تصدق عند مجیء زید».

عرف هم همین را می فهمد؛ که مثلاً در «صل عند الزوال» زوال، علت تامه وجوب صلات است.

نکته دوم: انحلال حکم به انحلال شرط

انحلال هر حکمی، به انحلال موضوع یا شرطش است؛ اگر مولا بگوید: «أکرم العالم»، از این خطاب «انحلال» را می فهمیم. فهم عرفی هم همین است؛ از «النار محرقةٌ» عرف می فهمد که تمام نارها محرق است؛ محرقیت را به عدد افراد نار می فهمد.

منشأ ظهور دوم: این حکم، مال افراد است؛ عنوان موضوع، عنوان مشیر است. فرد است که یموت، فرد است که محرق است، پس به عدد افراد، محرقیت داریم.

سؤال: این دو نکته، دو مقدمه از یک استدلال است؟ یا دو استدلال؟ طبق نکته اول، مجیء زید نتیجه می دهد وجوب تصدق، مجیء عمرو هم نتیجه می دهد وجوب تصدق، توارد علتین بر معلول واحد هم محال است، پس دو تا وجوب تصدق هم داریم.

نتیجه: تعدد حکم به تعدد شرط

در این دو ظهور، هیچ تأملی نیست. اگر این دو ظهور را کنار هم بگذاریم، می فهمیم که: مجیء زید، علت مستقله است برای وجوب تصدق، و مجیء «عمرو» هم علت مستقله است برای وجوب تصدق، درنتیجه حکمْ متعدد می شود به تعداد وجود موضوع. پس به عدد افراد موضوع، وجوب تصدق داریم.

نقد این دلیل

ابتداءً کلام ایشا را نقدکنیم بعد واردبشویم در تحقیق در مسأله.

مطلب اول ایشان این بود که هر شرطی، ظهور در علت تامه دارد، پس هر مجیئی باید وجوب تصدق مستقلی تولیدکند.

معنای علت تامه

علت تامه به نحو قضیه حقیقیه

اگر معلول ما، یک امر کلی و به نحو قضیه حقیقیه است، معنای «علت تامه» این است که اگر گفتیم: «الف، علت ج است.»، یعنی اگر (الف) محقق شد، برای موجودشدنِ (ج)، نیاز به ضمیمه ای نیست. این، معنای اول از علت تامه؛ که علت تامه، به این معناست که وقتی علت به تنهایی بیاید، معلول می آید.

در این صورت، علت تامه ممکن است ناقصه هم بشود

اکنون که آن (ج) که موجود شده، سؤال این است که: علت تامه اش الف است یا ب؟ طبق این معنا، اشکالی ندارد که (الف) علت ناقصه هم باشد؛ وقتی با (ب) جمع می شود، هم (الف) و هم (ب) معاً علت تامه هستند برای ایجاد (ج)، و لذا هر کدام علت ناقصه هستند.

چند مثال عرفی

فرض کنید ما یک آبی داریم که اگر حرارت هزاردرجه به آن واردبشود، می شود صددرجه. تارةً دو تا شعله پانصد درجه داریم و حرارت صددرجه معلول دو شعله است. اگر یک شعله بگذاریم، باز هم می شود صددرجه. این در فلسفه مفروض است که اگر دو علت تامه کنار هم بیایند، هر دو معا تأثیر می گذارند. این حرارت، معلول دو تا نار است.

وقتی می گوییم: «نار علت جوشیدن آب است»، علت تامه را نار دانسته ایم. نه زمان را کار دارم نه غلیان را. پس علت تامه با ناقصه جمع می شود؛ تامه است یعنی به تنهایی می تواند معلول را ایجادکند، ولی ممکن است ناقصه هم باشد به این صورت که علت دیگری کنارش بیاید و هر دو معاً تأثیربگذارند. پس حرارت حاصله، معلول هر دو است.

یک مثال عرفی دیگر: دو تیر همزمان به مغز و قلب شلیک می شود. هر دو معاً علت قتل هستند.

علت تامه یک معلول خاص

یک وقت می گوییم: «الف، علت تامه این ج است.»؛ یعنی اشاره به فرد خاصی از معلول می کنیم. در اولی که گفتیم: «الف، علت تامه ج است»، اشکالی ندارد که علت ناقصه هم باشد. اما در اینجا اگر گفتیم: «علت تامه این (ج) است.»، یعنی علت دیگری با او مشارکت نکرده است.

ص: ۸۰

تطبیق در مانحن فیه

در مانحن فیه از «إن جاءک زید فتصدق» فهمیدیم: «مجیء، علت تامه وجوب تصدق است.»، از «إن جاءک عمرو فتصدق»، فهمیدیم که: «مجیء عمرو، علت تامه تصدق است.». نتیجه این می شود که اگر هر کدام به تنهایی بیایند، وجوب تصدق هم ایجادمی شود. اما اگر معاً هم تحقق یافتند، آیا باز هم علت تامه هستتد و هر کدام یک معلول مستقل ایجادمی کنند؟ یا هر دو معاً یک معلول ایجادمی کنند؟ هر دو احتمال ممکن است؛ و إذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال؛ لذا نمی توانیم از تحقق دو علت، نتیجه بگیریم که دو معلول ایجادشده.

نتیجه

پس ظهور اول (در علت تامه بودن شرط)، به درد کار ایشان نمی خورد. ما ظهورش در «علیت تامه» را پذیرفتیم، اما از این ظهور نمی توان این نتیجه را به دست آورد که پس دو تا معلول داریم.

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه سابع تحقیق در مسأله تداخل اسباب ۹۴/۱۱/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه سابع: تحقیق در مسأله تداخل اسباب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که دو جمله شرطیه داریم که جزاءها واحد و جزاءها واحد است. اگر این دو شرط یا دو موضوع فعلی شد، گفتیم: در دو مسأله بحث می کنیم؛ آیا یک وجوب دارم یا دو واجب (تداخل اسباب)؟ مشهور بین متأخرین ایناست که دو وجوب داریم. مرحوم آقای خوئی گفته اند: از جمله دو مطلب را می فهمیم: یکی این که علیت تامه و مستقله را می فهمیم، و ثانیاً به عدد افراد حکم داریم(۱) ، نتیجه این می شود که عند مجیء زید، یک وجوب داریم، عند مجیء عمرو هم یک وجوب.

ص: ۸۱

۱- (۱) - نظریه مقابل، نظریه «خطابات قانونیه است»؛ معنای خطابات قانونیه این است که قانون فعلی می شود اما به عدد افراد متعدد نمی شود.

گفتیم به هر دو مقدمه فرمایش ایشان نقد داریم. در نقد مقدمه اول گفتیم که: معنای علت تامه مستقله این نیست که: «اگر دو علت موجود بشود، دو معلول ایجادمی شود.».

نقد مقدمه دوم، بحث امروز ماست.

نقد مقدمه دوم

تفسیر اول: تعدد موضوع یک حکم

اگر منظور ایشان این باشد که: «افراد یک حکم، به تعدد موضع همان حکم، متعدد می شود.»، این حرف درست است، ولکن منطبق بر مانحن فیه نمی شود؛ اینجا افراد موضوع واحد، متعدد نیست، بلکه دو تا موضوع است: مجیء زید و مجیء عمرو. انحلال افراد موضوع، یعنی چند فرد از یک موضوع در خارج فعلی بشود.

تفسیر دوم: تعدد موضوع دو حکم

اگر ایشان بگویند: «فرقی ندارد؛ همانگونه که افراد موضوع موجب تعدد حکم می شود، موضوع های مختلف هم کذلک.»، این بیان ایشان، صرف ادعاست؛ که «وقتی دو موضوع داریم، دو حکم هم داریم.»، این مقدمه استدلال نیست، ذی المقدمه است. تمام بحث ما همین است که وقتی دو موضوع داریم، یک حکم داریم یا دو حکم؟

نتیجه

پس این تفسیر، بنا بر یک تفسیر منطبق بر مانحن فیه نمی شود، و بنا بر تفسیر دیگر عین مدعاست.

پس دلیل ایشان اگر چه واضح و روشن است، اما ملتزم نمی شویم.

تحقیق در مسأله

ما «عدم تداخل»ی هستیم.

نکته اول: بحث ما ثبوتی است

این بحث مانحن فیه یک بحث ثبوتی است و اصلاً بحث اثباتی نیست.

نکته دوم: تمام بحث، در مجعول است

جعل و مجعول

مرحوم میرزای نائینی قائل شده بود که هر حکمی اعم از تکلیفی و وضعی، دو مرحله دارد: مرحله جعل: حکم کلی ای که نتیجه تشریع و عملیه الجعل است.

فرق مـا با مرحوم میرزا این است که مرحوم میرزا این حکم کلی را یک امر اعتباری می دانـد، اما ما این حکم کلی را یک امر واقعی می دانیم.

حکم جزئی، موضوعش شـخص است؛ وجوب الحـج علی زیـد. یا نجاسه هـذا الدم. مرحوم آقای خوئی گفته اند: مجعول، امر اعتباری است. مرحوم آقای صـدر گفته انـد: وهمی است. نظر ما این است که: در احکام تکلیفی، انتزاعی و واقعی است، و در احکام وضعی، اعتباری است.(۱)

پس مـا در هر حکمی جعلی داریم و مجعول؛ در هر حکمی احکامی کلی داریم که منتزع از «تشریع و عملیهالجعل» است. در قبالش هم احکام جزئی داریم که موضوعش دائماً شخص است مثل نجاسه هذا الدم، یا وجوب الحج علی زید.

بحث، در دو فرض است

إنما الکلام دو فرض است:

فرض اول: شـخص اول که آمـد، بعـد از تصـدق و مجیء شـخص دوم، آیا باز تصدق واجب می شود؟ قبل از تصدق و بعد از مجیء شخص دوم، آیا وجوب قبلی باقی می ماند یا وجوب دیگری ایجادمی شود؟

فرض دوم: اگر هر دو با هم آمدند، آیا یک وجوب ایجادمی شود یا دو تا؟

بحث اصلاً اثباتی نیست، تمام اشکالات مربوط به عالم ثبوت است.

بحث، در وحدت و تعدد مجعول است

نکته دیگر این که بحث، در وحـدت و تعـدد مجعـول است، نه جعـل کمـا این که آقـای صـدر فرمـوده. به تعـدد موضـوع، آیا مجعول متعدد می شود یا نمی شود؟ مجعول، یعنی حکم فعلی.

۱- (۲) - به جهت این که مفهوم نجاست، انتزاع نمی شود. ملکیت، امر اعتباری است. اما صـحت و بطلان و شرطیت و مانعیت و جزئیت، دائماً امور انتزاعی هستند.

در بحث «تداخل اسباب» هیچ شکی نیست که دو جعل و دو تشریع داریم؛ وجوب التصدق عند مجیء زید، و وجوب التصدق عند مجیء عمرو. بحث اثباتی نیست، بحث کاملاً ثبوتی است؛ إنما الکلام در این است که آیا نتیجه این دو جعل، دو مجعول است یا نه؟ این، یک بحث ثبوتی است.

سؤال: إن جاءک عالم فتصدق

پاسخ: در آنجا هم این بحث می آید، اما همانجا هم دعوا نیست سر این که: «چند جعل داریم؟»، پس دعوا در مقام جعل نیست.

خلاصه دو نکته

پس اولا تمام بحث در «ثبوت» است و کاری به دلالت ندارد، و ثانیاً تمام بحث در مجعول است نه در جعل.

تنها محذوری که مطرح بوده

محذورش چی بوده که این بحث را مطرح کرده اند؟

محذور اول: اجتماع مثلین

محذور اول این بوده که وقتی دو وجوب به یک طبیعت تعلق بگیرد، اجتماع مثلین لازم می آید و لذا محال است.

محذور دوم: صرفالوجود قابل تعدد نیست

محذور دوم هم این است که: وقتی که طلب تعلق گرفت به تصدق، مطلوب ما صرف الوجودِ تصدق است نه مطلق تصدق، طلب دوم هم کذلک، و صرف الوجود قابل تعدد نیست. پس چون مکلف قدرت ندارد صرف الوجود را دو بار محقق کند، پس شارع هم محال است دو بار از او طلب کند.

طریق تحقیق در این مسأله

ما با اینها به توافق رسیده ایم که تنها محذور، همین دو محذور است. ما اگر بتوانیم این دو شبهه را حل کنیم، مشکل حل شده و هیچ محذوری لازم نمی آید و نتیجه اش عدم تداخل اسباب می شود.

دائماً مجعول تابعی از موضوع است. دو جعل پس دو موضوع، پس هر کدام که فعلی شد، حکمش هم فعلی می شود. مجعول دست شارع نیست، جعل دست مولاست. مولا می تواند هر طور خواست تشریع کند، اما نمی تواند مجعولش را مغایر با جعلش قراربده؛ اگر گفت: «صل عند الزوال» نمی تواند عند الزوال بگوید: باید یک ساعت بعد نمازبخوانی.

هیچ کدام از این دو محذور تمام نیست.

پاسخ به محذور اول

توضیح بدهم که: چرا لازم نمی آید؟ ما قائلیم که طلب یعنی «سعی نحو المقصود»، تقسیم می شود به تکوینی و انشائی. وقتی مولا‌یی به عبدش می گوید: «إذهب»، این تلفظ او، طلب انشائی است. اما وقتی مولا به عبدش می گوید: «إذهب غدا»، این تلفظ انشاء است، اما طلب انشائی نیست. فردا که آمد، همان انشاء دیروز، در فردا متصف می شود به طلب انشائی؛ یعنی آن طلب واقعاً انشائی می شود.

در مانحن فیه مولا در مقام تشریع گفته: «تصدق عند مجیء زید»، این یک انشاء است، بعدش هم گفته: «تصدق عند مجیء عمرو»، تا اینجا که اجتماع مثلین لازم نیامد. مطلوب، ایجاد التصدق است. بارها گفته ایم: مطلوب، معدوم است. وقتی تحقق موضوع شد و زید و عمرو آمدند، آن طلب های سابقْ انشائی می شود. اجتماع مثلین لازم نیامد. فرقی هم ندارد هر دو با هم بیایند یا متعاقباً، در هر صورت، مجیء زید، انشاء قبل را الآن متصف می کند به این که: «طلب، انشائی است.»، و مجیء عمرو، انشاء دوم مولا را متصف می کند به این که: «طلب، انشائی است.». اشکالی هم ندارد که یک مولایی، از عبدی چند طلب داشته باشد.

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه سابع حل محذور دومِ عدم تداخل اسباب، و تداخل مسببات ۹۴/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه سابع: حل محذور دومِ عدم تداخل اسباب، و تداخل مسببات

خلاصه مباحث گذشته:

در مسأله اول که تداخل در اسباب بود، گفتیم که بحث ما کاملاً یک بحث ثبوتی است؛ ما دو جعل داریم که این دو جعل، دو موضوع دارد، چه به نحو شرط چه به نحو قید. بحث در این است که: این دو موضوع وقتی محقق بشود، چه متناوباً و چه متعاقباً، آیا در اینجا دو مجعول داریم یا یک مجعول؟ در مثال خودمان، یک وجوب تصدق داریم عند مجیء زید، و یک وجوب تصدق هم داریم عند مجیء عمرو، و در خارج هم یک مجیء زید داریم و یک مجیء عمرو، بحث در این است که: در خارج یک وجوب تصدق داریم یا دو وجوب تصدق؟

ص: ۸۵

محذور اول، عبارت بود از اجتماع مثلین که محال است. از این اجتماع مثلین جواب دادیم. محذور دوم بحث امروز ماست.

پاسخ به محذور دوم

مرور محذور

متعلق تکلیف، صرف الوجود است. وجودِ ناقض عدم را صرف الوجود گویند. مطلوب به طلب انشائی در «إن جاءك»، صرف الوجودِ تصدق است، در طلب دوم هم صرف الوجود تصدق است، و یک طبیعت نمی شود دو صرف داشته باشد. من اصلاً قدرت بر تکرار صرف الوجود ندارد، چطور ممکن است مولای حکیم چنین تکلیفی بر من جعل کند؟!

متعلق امر

در بحث «تعلق امر» آیا امر تعلق می گیرد به طبیعی؟ یا تعلق می گیرد به فرد؟ و اگر به فرد تعلق می گیرد، آیا متعلَّقش صرف الوجود است یا خیر؟ در آن مباحث گفته ایم که: ما از کسانی هستیم که گفته ایم: امر یعنی مطلوب به طلب انشائی، نه طبیعت است نه صرف الوجود است نه فرد است، مطلوب عبارت است از ایجاد الطبیعه فی الخارج. مطلوب مولا ـ در «صل»، ایجاد طبیعی صلات در خارج است.

گفته ایم که «ایجاد» دو صورت دارد: تاره یک ایجاد ابتدائی داریم، و تاره ایجادِ بعد از ایجاد است. این (ایجاد بعد از ایجاد)، در مواردی است که ایجاد، تکررپذیر است. بعضی وقت ها هم که در خارج تکررپذیر نیست مثل قتل، در آنجا فقط یک ایجادْ مطلوب مولاست.

آیا ایجاد را باید تکرارکنیم؟ خیر. این را از خود لفظ استفاده نمی کنیم، از اطلاق مقامی استفاده می کنیم؛ از «عدم ذکر مرّتین یا مرات» استفاده می کنیم که: «مطلوب، فقط یک ایجاد است.». این، مختار ماست در بحث متعلَّق امر.

تطبیق بر مانحن فیه

اکنون این مبنا را در مانحن فیه تطبیق می دهیم: ما دو وجوب تصدق داریم، مولا دو طلب (مجعول) دارد که یکی تعلق گرفته به «ایجاد تصدق عند مجیء زید»، و یک طلب هم دارد که تعلق گرفته به «ایجاد تصدق عند مجیء عمرو». صرف الوجود تصدق را نخواسته که بگوییم: «قابل تکرار نیست» و لذا محذور دوم (که تکلیف به غیرمقدور بود) لازم بیاید. لذا اگر زید آمد و من این طبیعی را ایجادکردم بعد عمرو آمد، باید مجدداً طبیعی را ایجادکنم. این که «با یک ایجاد می توانم این دو تکلیف را امتثال کنم یا نه؟»، مربوط به مساله ثانی و تداخل مسببات است.

سؤال: تعدد مجعول را چطور اثبات کردید؟

پاسخ: ما نمی توانیم برهان اقامه کنیم؛ این امر وجدانی است که فعلیت جعل، به فعلیت موضوع است؛ حکمی که بر شخص ثابت است، تابعی است از فعلیت موضوع آن حکم در خارج. وقتی دو جعل داریم، با فعلیت دو موضوع، پس دو مجعول هم داریم. وقتی محذور «عدم تداخل» را برداشتیم، به ظاهر دلیل اخذمی کنیم.

در تزاحم نماز و انقاذ، ما دو وجوب فعلی داریم؟ یا نداریم؟ ترتّبی می گوید: «در تصویر دو وجوب فعلی، هیچ مشکلی نداریم.»، دو وجوب اثبات می شود. در ترتّب، محذور گفته شده را ابطال می کنیم، پس دو وجوب ثابت است. مانحن فیه عین ترتب است؛ این قاعده وجدانی است که: «هر حکمی، فعلی می شود به فعلیت موضوعش.»، و اینجا دو حکم و دو موضوع داریم، پس باید دو مجعول هم داشته باشیم. ولی دو محذور ذکرشده، اگر ما توانستیم این دو محذور را جواب بدهیم، دو مجعول اثبات می شود.

شبهه دیگری هم هست تحت عنوان «لغویت» که در «تداخل در مسببات» إن شاءالله خواهم گفت. پس در ناحیه سبب، هیچ محذوری در کار نیست. پس در ناحیه تداخل در اسباب، ما «عدم تداخل»ی هستیم. در جایی که دو شرط داریم، دو وجوب داریم و محالی هم لازم نمی آید. اگر هر دو فعلی شد، مولا دو طلب نسبت به من دارد.

مسأله ثانیه: تداخل مسببات

محل نزاع

می دانیم که این مسأله در فرض «عدم تداخل» در مسأله اولی است. حالا که دو وجوب داریم، در مرحله امتثال آیا باید دو فرد از تصدق را یکجا ایجادکنیم؟ مثلاً زید و عمرو هر دو فقیر هستند ولی وکیل واحدی دارند. به یک ایجاد، دو تصدق انجام می دهم. در مقام «امتثال» آیا باید دو بار صدقه بدهم؟

دو تصدق، انحائی دارد: به یک فقیر دو بار صدقه بدهم، یا به دو فرد صدقه بدهم، یا دو تصدق را موجودکنم به یک ایجاد.

و در مقام «امتثال» آیا من باید دو تا تصدق بدهم؟ مشهور متأخرین، «عدم تداخل»ی هستند.

تداخل، فی الجمله مورد اتفاق است

اصل تداخل در امتثال، فی الجمله مورد اتفاق است. اگر مولا گفته باشد: «أکرم فقیرا» و گفته باشد: «أکرم هاشمیا» و من یک فقیر هاشمی را اکرام کردم، هر دو خطاب را امتثال کرده ام.

کسی نذرمی کند که: دو رکعت نمازصبح بخواند. کسی نگفته: بر او واجب است دو بار نمازصبح بخواند.

آقای میلانی می گویند: یک بار به مرحوم خوئی گفتند: «مدتی است قرائت قرآن نکرده ام.»، آقای خوئی گفتند: «ولی من ملتزمم؛ دو سوره ای که هر روز در نمازصبح می خوانم، همان قرائت است.». یعنی مرحوم خوئی آن قرائت را، هم امتثال «نماز» می داند و هم امتثال «قرائت روزانه قرآن».

مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه سابع تداخل مسببات ۹۴/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تنبیه سابع: تداخل مسببات

خلاصه مباحث گذشته:

در مسأله اول پذیرفتیم که دو تکلیف داریم؛ دو موضوع فعلی شده پس دو تکلیف هم بر ما واجب شده. در مسأله ثانی می خواهیم ببینیم: «آیا این دو تکلیف را با یک فعل می توانیم امتثال کنیم یا خیر؟».

و گفتیم که موارد زیادی داریم که با یک فعل، دو تکلیف را امتثال می کنیم؛ مثلاً نذرمی کند جمعه روزه بگیرد، جمعه که می شود، به نیت قضا روزه می گیرد، هم آن امر به قضا را امتثال کرده، و هم آن امر به وفاء به نذر را.

مشهور بین متأخرین «عدم تداخل»ی هستند.

وجوه عدم تداخل

ص: ۸۸

وجوهی ذکرشده که اکتفامی کنیم به دو وجه. وجه اول، از کتاب مرحوم آقای خوئی است: مصابیح،ج۲،ص۳۲.

وجه اول: اشتغال

ما دو تکلیف داشته ایم و فقط یک امتثال کرده ایم، احتمال می دهم یک تکلیف دیگر باقی مانده است، پس باید یک امتثال دیگر هم انجام بدهم.

بر فرمایش مرحوم آقای خوئی دو اشکال داریم:

اشکال اول: چون امتثال احرازشده، اشتغال جاری نمی شود

قاعده اشتغال، مال جایی است که ما امتثال را احرازنکنیم. ما معتقدیم که در این موارد، احراز وجدانی داریم؛ چون امتثال، چیزی نیست جز اتیان متعلَّق مأموربه. و من مصداق مأموربه اول و مصداق مأموربه دوم را انجام داده ام، من این را وجدان می کنم که مأتی به، مصداق هر دو مأموربه است.

موافقت، اتیان مصداق مأموربه است. امتثال، اتیان مصداق مأموربه به قصد امتثال است. مراد ما از «امتثال» در این مباحث، بالمعنی الأعم است؛ امتثال در تعبدیات، دائماً به قصد امتثال امر است.

اشکال دوم: مانحن فیه مجرای برائت است

سلّمنا که احراز وجدانی را از دست دادیم و شک کردیم که: «هر دو تکلیف امتثال شده؟ یا فقط یک تکلیف امتثال شده؟»، اینجا مجرای برائت است. شک در تکلیف وقتی مجرای اشتغال است که رفع شک وظیفه مولاـ نیست و مولاـ بما هو شارع دخالت نمی کند؛ مثل این که یک ساعت بعد از اذان، در نمازخواندن شک می کنم، اینجا رفع این شک وظیفه شارع نیست لذا اگر رفتم نزد شارع، وظیفه شارع نیست که در شبهات موضوعیه دخالت کند لذا می تواند نگوید که من نمازخوانده ام یا نه، بلکه فقط بگوید: «به وظیفه ات عمل کن».

اما برطرف کردن شک در بقای تکلیف، وظیفه شارع است. مثلاً شخصی مُرده و نماز میت واجب شده ولی یک صبی ممیزی رفت نمازمیت راخواند، شک می کنیم که: «آیا وجوب نمازمیت باقی است یا نه؟»، در اینجا وظیفه شارع است که شک ما را برطرف کند. لذا مانحن فیه مجرای برائت است؛ می گوییم: «رُفع ما لایعلمون».

مـانحن فیه دقیقاً مثل نمازمیت است؛ قبل از تصـدق، یقین دارم که دو تکلیف دارم به تصـدق. بعـد از یک تصـدق، نمی دانم: «هر دو تکلیف زائـل شـد یا فقط یک»، این وظیفه شارع است (چون شـبهه حکمیه است)، لـذا برائت جاری می شود و اشـتغال جاری نمی شود؛ چرا که مجرای اشتغال، شک در بقای تکلیفی که رفع آن شک به عهده شارع است.

به شـارع می گوییم: «نمـازم را بـا وضو خوانـدم یـا نه؟»، شارع می گویـد: «برو پی کارت، وقت ما را نگیر.»؛ شارع در شـبهات حکمیه وظیفه دارد رفع شک کند، نه در شبهات موضوعیه.

نحوه تقـدیم «برائت» بر «اشـتغال»، به نحو ورود است؛ هر جـا که اصـل مؤمِّن جـاری بشود، بر اصـل منجِّز وارد است. و اصول شرعیه، بر اصل موافق عقلی، دائماً وارد است.

در شـبهات حکمیه هیـچ وقت اشـتغال نـداریم. در «شـک در تکلیف»، در «شـبهات حکمیه» همیشه برائت جاری می شود و در «شبهات موضوعیه» همیشه اشتغال جاری می شود.

چرا آقای خوئی استصـحاب بقای تکلیف را جاری نکرده؟ چون حکمیه است، و ایشان استصحاب در شبهات حکمیه را جاری نمی داند. قاعده اشتغال، به نظر ایشان در جایی است که استصحاب نباشد؛ چون ایشان اصول موافق را جاری نمی داند، ولی ما اصول موافق را هم جاری می دانیم.

وجه دوم: تعلق دو تکلیف به متعلق واحد، مستلزم اجتماع مثلین است

مرحوم آقای صـدر در بحوث(۱) مطلبی گفته انـد بر اسـاس مبنـای خودشـان؛ که دو تکلیف به متعلق واحـد تعلق نمی گیرد، وگرنه اجتماع مثلین لازم می آیـد. و ایشان قائل است: متعلق دو تکلیف، بایـد به نحوی دو تا باشـد که بر هم منطبق نشود. پس چـون دو متعلَّق داریم، بایـد دو اتیـان هم انجـام دهیم. لـذا اگر به دو عنـوانی تعلق بگیرد که به نحو عموم و خصوص من وجه باشد، اشکالی ندارد.

۱- (۱) - و هـذا انما یعقل بعـد الفراغ فی المسأله السابقه عن تعدد الحکم و قد عرفت ان مبنی ذلک افتراض وجود تکلیفین قد تعلق کـل منهمـا بعنوان غیر عنوان الآـخر و الإـلزام امـا اجتمـاع المثلین المحـال أو تقییـد کـل منهما بفرد آخر الّـذی یعنی عـدم التداخل فی المسبب، و علی هذا الأساس یکون من الواضح ان مقتضی القاعده فی الشرطیتین المتحدتین جزاءً عدم التداخل فی المسببات إذ حمل عنوان الإکرام مثلًا علی إراده عنوان آخر منطبق علیه خلاف الظاهر.

نقد: مستلزم اجتماع مثلین نیست

ما اگر آن مبنا را قبول کنیم که: «دو تکلیف اگر به متعلق واحد تعلق بگیرد، اجتماع مثلین لازم می آید.»، این نتیجه تمام است. لکن ما مبنا را قبول نداریم؛ ما از کسانی هستیم که قائلیم طلب انشائی می تواند تعلق بگیرد به متعلق واحدی که ذاتاً یکی است مثل «صلات»؛ شارع می تواند بگوید: «إن جاءک زید فصل» و «إن زالت الشمس فصل»، اجتماع مثلین هم لازم نمی آید؛ بعد وقتی که هم زوال محقق شد و هم مجیء زید، با اتیان یک صلات، هر دو محقق می شود، الا این که باید به قصد امتثال باشد تا این تکلیف از من ساقط بشود.

نتیجه

وقتی وجوه عدم تداخل را ردکردیم، و وجداناً می بینیم که با یک اتیان، هر دو تکلیف امتثال می شود، لذا قائل به «تداخل مسببات» می شویم.

پس آن مثال هایی که در ابتدا ذکرکردیم که در موارد متعددی در فقه «تداخل» متفق علیه است، علی القاعده است، نه صرفاً به خاطر روایت خاص.

ثمره دو جعل

ممکن است اشکال بشود که اگر شارع بگوید: «إن جاءک زید فتصدق علی فقیر» و «إن جاءک عمرو فتصدق علی فقیر»، وقتی که دائماً امتثال این دو تکلیف منطبق بر همدیگر است، چرا شارع دو جعل انجام داده؟ (پس برای این که قائل نشویم به این که مولا کار لغو کرده، باید قائل به «عدم تداخل مسببات» بشویم.)

پاسخ این است که نگویید: «این دو تکلیف، لغو است؛ چون تطابقش دائمی است.». ثمره اش اینجاست که اگر زید آمد و ما دو رکعت نمازخواندیم سپس زوال محقق شد، باید نماز دیگری بخوانیم.

لذا ما تداخلی شدیم، و دو جعل ثمره ای ندارد مگر این که یک امر را امتثال کرده ایم بعد موضوع دوم فعلی شده است.

ما قائل هستیم که آن جایی که هر دو جعلْ تعبدی است و لذا قصد امتثال در هر دو معتبر است، حتی اگر قصد امتثال یکی را هم بکند، کافی است؛ وقتی قصد امتثال یک امر تعبدی را بکند، امتثالْ تعبدی می شود و لذا امر دیگر هم امتثال می شود. الا این که مبنای ما در تعبدی بودن این باشد که صرف قربی بودن کافی نیست، بلکه امتثال هر تکلیف تعبدی به این است که به قصد امتثال همان امر اتیان بشود.

نتیجه

در مسأله اولی یعنی (تداخل اسباب) «عدم تداخل»ی شدیم، و در مسأله ثانیه (تداخل مسببات) «تداخل»ی شدیم.

مفاهیم/مفهوم شرط /تحریر محل نزاع ۹۴/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفاهیم/مفهوم شرط /تحریر محل نزاع

نتیجه بحث این شد که جمله شرطیه فاقد مفهوم است؛ یعنی این جمله، مدلولی به نام مفهوم ندارد. اما جمله شرطیه نوعاً مقارناتی دارد مثل تحدید، یا اطلاق مقامی، یا علم خارجی به وحدت حکم، که باعث می شود مفهوم را استفاده کنیم که درواقع مدلول کلام نیست.

الفصل الثانی: مفهوم الوصف

محل نزاع

اگر گفت: «أکرم العالم العادل»، آیا از این جمله فهمیده می شود که: «عالم غیر عادل، لایجب اکرامه.»؟ آیا این جمله دلالت دارد بر این که: «عالم غیر عادل، لایجب اکرامه.»؟ اگر دلالت کرد، معنایش این است که جمله وصفیه مفهوم دارد. اگر دلالت نکرد و گفتیم: «این جمله، ساکت است.»، معنایش این است که جمله وصفیه مفهوم ندارد.

جمله وصفیه که مد نظر اصولیین است، چیست؟ وصف در اصول، مساوی با «نعت» نیست؛ مثلاً اگر گفتیم: «سلِّم علی العالم ماشیا»، داخل می شود در بحث اصولی.

ص: ۹۲

حالا که اعم شد، تعریفش چیست؟

مرحله اول: مقصود، قیود موضوع است

توضیح موضوع و متعلَّق حکم

حکم، اعم از تکلیفی یا وضعی، بدون موضوع نمی شود. و در احکام تکلیفی، حکم علاوه بر موضوع، دائماً متعلَّق دارد. پس در احکام تکلیفی دائما سه چیز داریم: حکم، متعلق، و موضوع. در مثال «أکرم العالم»، حکم ما «وجوب» است، متعلق حکم «اکرام العالم» است.(۱) و یک موضوع داریم، که «عالم» است. به تعبیر دقیق تر: یک حکم داریم که وجوب است، یک متعلق داریم که اکرام العالم است و دو موضوع داریم: یکی المکلف، و یکی هم عالم.

در «لاتکذب» حکم ما حرمت است متعلق کذب است، و موضوع، مکلف است. در تمام احکام تکلیفی، مکلف، یک پایه موضوع است.

موضوع، آن چیزی است که فرض وجودش شده. «فرض وجود شده»، یعنی به نحو قضیه شرطیه صادق است؛ یعی اگر مکلفی موجود شد، کذب بر او حرام است. اگر عالمی پیداشد، اکرامش بر او واجب است.

قیود تکلیف

قیود، یا قید حکم است، یا قید متعلَّق است، یا قید موضوع است.

قید حکم

اگر قید حکم باشد مثل «إن جاءک زید فأکرمه»؛ در این مثال، مجیء زید، قید وجوب است. در مثال «أکرم زیدا عند مجیئه»، «عند مجیئه» قید وجوب است.

قید اگر بعد از حکم بیاید، ظهور در این دارد که قید حکم است؛ در مثال «الحج واجب عند الاستطاعه»، استطاعت، قید حکم است.

قید متعلق

قید اگر قبل از حکم بیاید، ظهور در این دارد که قید متعلق یا موضوع است؛ در مثالِ «الصلاه عند الزوال واجبه» یا «الحج عند الاستطاعه واجب»، زوال و استطاعت، قید صلات و حج (که متعلق حکم است) می باشد.

۱- (۱) - اگر هم می گوییم: «متعلَّق ما، «اکرام» است.»، تسامحی است.

قید موضوع

در مثال «الحج واجب علی المکلف المستطیع»، استطاعت قید موضوع است.

نتیجه: مقصود از وصف، قید موضوع است

در بحث جمله وصفیه، از این سه قسم، فقط جایی داخل بحث است که قید، قید موضوع باشد. لذا امثال «الحج، واجب عند الاستطاعه.» (که ظهور دارد در این که استطاعت قید حکم است) و «الحج عند الاستطاعه، واجب.» (که ظهور دارد در این که استطاعت قید متعلق است)، از محل بحث خارج است.

فقط یک قسم داخل در محل بحث است؛ و آن، قیود موضوع است مثل «الحج واجب علی المکلف المستطیع». در «مفهوم وصف»، بحث بر سر این است که: آیا این جمله مدلول مفهومی دارد یا ندارد؟

پس مراد از وصف، قیود الموضوع است؛ پس محل نزاع در «مفهوم وصف» این است که: هر جا موضوعْ مقید به قیدی شد، آیا انتفاء حکم عند انتفاء آن قید فهمیده می شود یا نه؟

مرحله دوم: مقصود، قیود لفظیِ موضوع است

طلب که متصف به طلبیت می شود، قید برنمی دارد، بلکه درواقع مطلوب منه است که قید برمی دارد. شیخ که واجب معلق را قبول نداشت و می گفت: «نمی شود طلب را مقید کرد»، لذا قیود را به متعلق برمی گرداند. ما هم می گوییم: حق با شیخ است و طلبْ قید برنمی دارد، اما ما راه حل شیخ را قبول نداریم که قیود حکم باید به قیود مطلوب برگردد. به نظر ما قید حکم، به مطلوب منه برمی گردد.

مطلب اول، این است که روی مختار ما، قید حکم نداریم؛ قیود دائماً یا به مکلف برمی گردد یا به متعلق. پس «الحج واجب عند الاستطاعه» درواقع قید مکلف است. اینجا سؤال می شود که: طبق این مبنا، قیود حکم هم (چون درواقع قید موضوع است) آیا داخل در مفهوم وصف می شود؟

ص: ۹۴

ما که گفتیم: «قیود حکم به قیود موضوع برمی گردد.»، به لحاظ معنا و لبّ بود، نه به لحاظ لفظ و دلیل. پس ما اگر چه معتقدیم که قیود حکم لبّیاً به قیود موضوع برمی گردد، لکن ما هم با مشهور موافقیم که محل بحث، فقط قیود موضوع است، اما قیود لفظی موضوع؛ یعنی محل بحث، جایی است که موضوع لفظاً قید داشته باشد.

سؤال: اگر قید لبّی باشد، نمی توانیم مفهوم گیری کنیم؟

پاسخ: نه.

پس تمام بحث ما، در قیود موضوع است، چه به لسان نعت باشد چه به لسان ظرف، حال، یا توصیف، ولو موضوع را به وسیله یک جمله مستقلْ مقید کنیم مثل «اکرم العالم ولیکن العالم عادلا». بحث در این است که اگر موضوعی داشتیم و لفظاً قیدی داشت به هر لسانی (نعت یا غیر نعت)، آیا این جمله دلات می کند بر انتفاء این حکم عند انتفاء این قید؟

چرا قیود متعلق و حکم خارج است؟

یک دلیلی و نکته ای اینجا هست؛ این که باعث می شود قائل به مفهوم وصف بشویم یا نشویم، به خاطر نکته ای است که فقط در قیود موضوع است. در قیود موضوع، این شبهه جای بحث دارد که حکمی که برای ذات المقید (موضوع منهای قیدش) ثابت می شود، سنخ الحکم است یا شخص الحکم؟ یعنی این سؤال جای بحث دارد که: حکمی که برای ذات مقید یعنی «عالم» ثابت می شود، آیا طبیعی حکم است یا شخص حکمِ ناشی از عدالت است؟

اما اگر قید به متعلق یا به حکم برگردد، شبهه ای نیست که حکم، شخص الحکم است. متعلق وجوب، اکرام نیست، اکرام العالم است. اگر متعلق اکرام باشد، معنایش این است که اگر عالمی موجود شد، هر کسی را که خواستی ولو غیر عالم، اکرامش کن. اما مراد این نیست.(۱)

ص: ۹۵

۱- (۲) - این پاورقی، از یکی از شاگردان استاد است (به نام حسین مهدوی)، که واقف بر مبانی ایشان بوده و در دفاع کردن از مبانی استاد، استاد است: در جمله شرطیه مفاد جزاء در مثال «إن جاء زید فأکرمه»، وجوب اکرام است. و مفاد کل جمله شرطیه وجوب اکرام عند المجیء است. هر جا که مفاد جزاء نسبت به مفاد جمله شرطیه طبیعی حکم باشد، آن جمله مفهوم دارد. در جمله شرطیه چون دو وجوب داشتیم (وجوب کل جمله شرطیه و وجوب جزاء)، آنجا جا داشت که دو وجوب را نسبت به هم بسنجیم و در صورت اعم بودن وجوب جزاء حکم به مفهوم داشتن جمله شرطیه کنیم. لکن در مانحن فیه دو وجوب نداریم. پس چطور بفهمیم که جمله وصفیه مفهوم دارد یا نه؟ برای این که ببینیم: «وجوب مأخوذ در این جمله، شخصی است یا نه؟»، قبلاً دو راه گفتیم؛ خطاب تشریع، و این که علاوه بر موضوع عام (مکلف)، یک موضوع خاص دیگر هم داشته باشیم. در مثالِ «الحج عند الاستطاعه واجب» که متعلق (حج) قید دارد، می خواهیم ببینیم: «آیا این قید، باعث شخصی شدن حکم می شود یا خیر؟»؛ چون قید متعلَّق یعنی استطاعت، موضوعِ خاص است، پس وجوب مأخوذ از این دلیل

شخصی است؛ چون علاوه بر مکلف، اینجا یک موضوع خاص (استطاعت) هم داریم. در مثال «الحج واجب عند الاستطاعه» که قید، قید حکم است، می خواهیم ببینیم: «آیا حکم شخصی است یا نه؟»، به عبارت دیگر می خواهیم ببینیم: «آیا این حکم، علاوه بر موضوع عام، موضوع خاص هم دارد یا نه؟». در این مثال، علاوه بر مکلف، چه چیزی لفظاً فرض وجودش شده؟ استطاعت. پس علاوه بر موضوع عام (مکلف)، موضوع خاص (استطاعت) هم داریم، بنابراین حکم اینجا شخصی است. پس در جایی که قید، قید حکم باشد، چون موضوع خاص می شود، حکم خاص می شود. درنتیجه از محل نزاع خارج است. اما در قید موضوع، علاوه بر موضوع عام، موضوع خاصی وجود ندارد؛ در مثالِ «الحج واجب علی المکلف المستطیع»، چیزی جز «مکلف» فرض وجودش نشده، لکن حصه خاصی از مکلفین فرض وجودشان شده. پس چون علاوه بر موضوع عام، موضوع خاصی نداریم، لذا این حکم به صرف این قید شخصی نشده است. پس صرف تقیید موضوع، حکم را شخصی نمی کند. لکن تقیید حکم و متعلق، حکم را شخصی می کند. پس این دو (قید متعلق و حکم)، از محل نزاع خارج است، به خلاف قید موضوع.

حکم وضعی هم داخل در محل نزاع است

این بحث، در حکم وضعی هم مطرح است. دم، موضوع است. خمر، موضوع است. اگر گفتیم: «الخمر المتخذ من العنب نجس»، در اینجا موضوع «خمر» است، و حکم «نجس» است. آیا از این جمله استفاده می شود که: «خمر اگر متخذ من العنب نباشد، نجس نیست.»؟

خلاصه محل نزاع

پس تمام بحث ما، در قیود لفظی موضوع است، چه در احکام تکلیفیه و چه در احکام وضعیف، چه به لسان نعت باشد چه به لسان ظرف، حال، یا توصیف، ولو موضوع را به وسیله یک جمله مستقلْ مقید کنیم مثل «اکرم العالم ولیکن العالم عادلا». بحث در این است که اگر موضوعی داشتیم و لفظاً قیدی داشت به هر لسانی (نعت یا غیر نعت)، آیا این جمله دلات می کند بر انتفاء این حکم عند انتفاء این قید؟

اقوال در مسأله

۱- مفهوم ندارد مطلقاً

مشهور قائلند که جمله وصفیه، مفهوم ندارد؛ از «فی الغنم السائمه زکاه» استفاده نمیرشود که: «لا-تجب الزکاه فی غیر الغنم السائمه». و از «اکرم العالم العادل» استفاده نمی شود که: «لایجب اکرام العالم غیر العادل».

۲- مفهوم دارد مطلقاً

قوم دوم این است که قائل شده اند: جمله وصفیه دو مدلول دارد، هم منطوق دارد و هم مفهوم دارد؛ اگر مولا گفت: «أکرم العالم العادل»، خود این جمله دلالت بر عدم وجوب اکرام عالم غیرعادل دارد. اگر «عالم هاشمی غیرعادل» پیداشد، این جمله می گوید: «اکرامش واجب نیست.».

۳- تفصیل

قول سوم، تفصیل است. این قول را مرحوم آقای خوئی قائل شده و مرحوم آقای صدر هم پذیرفته؛ که جمله وصفیه، دلالت بر مفهوم می کند به نحو سالبه جزئیه، اما به نحو سلب کلی دلالت نمی کند. از «اکرم العالم العادل» فهمیده نمی شود که: «عالم غیرعادل، واجب الاکرام نیست.»؛ ممکن است در شریعت، هم عالم عادل واجب الاکرام باشد، و هم عالم هاشمی ولو فاسق. اما از این «اکرم العالم العادل» یک چیزی فهمیده می شود؛ و آن این است که موضوع وجوب اکرام، «العالم» نیست؛ یا «عالم عادل» است که در این جمله آمده، یا یک موضوع دیگری است.

این سالبه جزئیه، غیر از مدلول مطابقی است، و غیر از آن مفهوم اصطلاحی است که انتفاء عند الانتفاء است.

مدلول دوم این است که: موضوع وجوب اکرام، «العالم» نیست. «العالم العادل» موضوع هست، ولی امکان دارد ده موضوع دیگر هم داشته باشد. موضوعش نمی دانیم چیست، همینقدر می دانیم که «العالم» موضوع نیست.

اما مشهور می گفتند: ما همین را هم نمی فهمیم. طبق قول مشهور، امکان دارد موضوع، «العالم» باشد.

مفاهیم/مفهوم وصف /بررسی قول اول و دوم ۹۴/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم وصف /بررسی قول اول و دوم

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: اقوال در مفهوم وصف سه قول است: فاقد مفهوم مطلقاً، واجد مطلقاً، قول سوم این است که جمله وصفیه فی الجمله به نحو موجبه جزئیه مفهوم دارد.

قول اول: عدم دلالت بر مفهوم مطلقاً (مختار)

اگر در خطاب آمده بود: «أکرم الفقیر العادل»، اثباتاً و نفیاً نسبت به فقیر غیرعادل ساکت است. این، نظر مشهور است. مشهور استدلال هایی کرده اند که ناشی می شود از این که: «جمله شرطیه چگونه بر مفهوم دلالت می کند؟»، وقتی به اینجا رسیده اند، گفته اند: آن وجهی که در جمله شرطیه باعث دلالت بر مفهوم می شد، اینجا منتفی است.

طبق مبنای شهیدصدر در مفهوم شرط

اکتفامی کنم به بیان مرحوم آقای صدر. مرحوم آقای صدر در مقام بیان توضیح مختار خودشان می فرمایند: ما گفتیم: جمله شرطیه، وقتی دلالت بر مفهوم می کند که دلالت بر ربط و یک نسبت خاصه ای بین شرط و جزا کند که همان نسبت توقفیه است. هر کجا موقوفٌ علیه منتفی شد، موقوف هم منتفی می شود.

در مثال خودمان «أکرم الفقیر العادل» آیا نسبت توقفیه داریم؟ ما در اینجا یک مفاد هیئت «أکرم» داریم که وجوب است و یک ماده داریم که متعلّق وجوب است، دو تا نسبت ناقصه و تقییدیه هم داریم: بین اکرام و فقیر، و بین فقیر و عادل. ما بیش از این چهار امر، چیزی نداریم، نسبت توقفیه ای نداریم.

ص: ۹۷

نقد: مبنایی

صحت این فرمایش، مبتنی است بر این که فرمایش ایشان در جمله شرطیه را قبول کنیم، در حالی که ما قبول نکردیم. پس این فرمایش، علی المبنی صحیح است؛ اگر این مبنا را در جمله شرطیه بپذیریم، اینجا هم تمام است.

طبق مختار در مفهوم شرط

ما از کسانی هستیم که قائلیم جمله وصفیه اصلاً دلالت بر مفهوم ندارد. این مطلب را در فصل اول یعنی «مفهوم شرط» مفصلاً توضیح دادیم، اینجا فقط یک اشاره می کنم. ما خطابات را تقسیم می کنیم به خطاب تشریع و خطاب تبلیغ.

خطاب تشریع

جمله «أکرم الفقیر العادل» را در نظر بگیرید؛ مولاـ از ما طلب کرده اکرام فقیر عادل را، خصوصاً اگر انحلالی نباشد؛ بگوید: «أکرم فقیرا عادلا».

گفتیم که طلب، فعل گفتاری مولاست. آیا ما از این فعل استفاده می کنیم که مولا نسبت به فقرای غیرعدول طلبی ندارد؟ آیا از این فعل استفاده می کنیم که مولا نسبت به اکرام فقرای هاشمی طلبی ندارد؟! مدلول این کلام، در حد همین جمله است؛ وجوب اکرام فقیر هاشمی. این، در خطاب تشریع واضح است، وجدانی است، هیچ نکته ای ندارد که از این طلب مولا استفاده کنیم که مولا طلبی نسبت به اکرام فقیر هاشمی، نه قبل، و نه بعد، نداشته.

خطاب تبلیغ

در خطاب تبلیغ، امام فرموده است: «أکرم فقیراً عادلاـ»؛ احتمال اول: استفاده می کنیم که امام فرموده: «اکرام فقیر عادل، در شریعت واجب است.». اگر بخواهیم انشای ارشادی امام را به یک قضیه برگردانیم، کأنّ فرموده: «یجب اکرام فقیر عادل». آیا از این کلام فهمیده می شود که امام فرموده اند: «فقیر عالم، اکرامش واجب نیست.»؟!

یک احتمال دیگر هم در این کلام هست؛ همان قول سوم؛ که وقتی گفتیم: «موضوع وجوب، فقیر عادل است.»، می فهمیم که «فقیر» موضوع نیست. این که «این دومی را می فهمیم یا نه؟»، در نقد قول سوم خواهیم گفت. اما نمی فهمیم که «غیر عالم، واجب الاکرام نیست.». همه اینها احاله به وجدان است. لکن وقتی قول به تفصیل را نقدکنیم، روشن تر می شود.

علی أیّ حال، هر یک از این دو احتمال(۱) درست باشد، در هر حال، مفهوم برای وصف اثبات نمی شود.

نتیجه

پس چه در خطاب تشریع و چه در خطاب تبلیغ، انتفاء حکم عند انتفاء وصف فهمیده نمی شود.

قول دوم

کسانی که قائل شده اند: «جمله وصفیه مفهوم دارد»، به وجوهی استدلال کرده اند، عمده این وجوه، دو وجه است.

وجه اول: حمل مطلق بر مقید

وجه اول، یک استشهاد است، شاهد بسیار قوی ای را بر مدعای خودشان ذکرکرده اند! و این شاهد، حتی در کلمات آقاضیاء آمده که در ذهن علمای ما مرکوز بوده که وصف مفهوم دارد.

آن شاهد، این است که اگر دو خطاب مطلق و مقید داشته باشیم و خارجاً هم علم به وحدت حکم و جعل، مطلق را بر مقید حمل می کنند؛ مثلًا در خطای آمده: «أعتق رقبه»، و در خطاب دیگری آمده: «أعتق رقبه مؤمنه»، و ما خارجاً می دانیم که مولا یک جعل بیشتر ندارد: موضوع ما، یا رقبه است، یا رقبه مؤمنه است. علمای ما اینطور بین این دو خطاب جمع کرده اند که: «موضوع، رقبه مؤمن است. و لذا اگر رقبه غیرمؤمنه عتق بشود، هیچ یک از دو تکلیف امتثال نشده است.». این، امر مسلمی است؛ فتوای فقها این است که عتق رقبه غیر مؤمنه مجزی نیست.

این جمع، چطور شاهد بر مفهوم داشتن وصف می شود؟

اگر وصف فاقد مفهوم باشد، این جمله می گوید: «عتق رقبه، واجب است.»، آن جمله دیگر می گوید: «عتق رقبه مؤمنه، واجب است.». اگر مفهوم نداشته باشد، باید به هر دو اخذکنیم. پس من در مقام امتثال می توانم رقبه مؤمنه یا غیرمؤمنه را عتق کنم، نهایتاً مؤمنه فرد افضلش است. اگر مفهوم نداشته باشد، تنافی ای بین این دو خطاب نیست.

۱- (۱) - احتمال اول: اکرام فقیر عادل، واجب است. احتمال دوم: موضوع وجوب، مطلق «فقیر» نیست.

اما وقتی که وصف مفهوم داشته باشد، «أعتق رقبه مؤمنه» می گوید: «عتق رقبه غیرمؤمنه، مجزی نیست.». پس بین دو خطاب، تنافی پیش می آید، درنتیجه لازم می آید بین شان جمع کنیم به حمل مطلق بر مقید.(۱)

این، شاهدی است که در ارتکاز علمای ما این بوده که آن قید، مفهوم داشته. لذا قائل شده اند به حمل مطل بر مقید.

اشکال اول: جواب نقضی

اشکال اول، یک اشکال نقضی است؛ به جای «أعتق رقبه مؤمنه»، اگر مولا بگوید: «أکرم عالما»، بعد بگوید: «أکرم فقیها»، و ما علم داریم به وحدت جعل، آیا اینجا عالم را حمل بر فقیه می کنیم یا نه؟! در حالی که این، لقب است. اگر این مثال، شاهد بر مفهوم داشتن باشد، پس لقب هم باید مفهوم داشته باشد. پس این شهادت شما ذولسانین است؛ همانطور که لَهِ شما شهادت می دهد در مفهوم وصف، علیه شما هم شهادت می دهد در مفهوم لقب.

اشکال دوم: استدلال، اعم از مدعاست

اشکال دوم این است که این شاهد، با قول سوم هم می سازد. در قول سوم مرحوم خوئی می گوید که: ما از جمله مقید می فهمیم موضوع وجوب عتق، «مطلق رقبه» نیست و لذا نمی توان «أعتق رقبه مؤمنه» را حمل بر افضل افراد کرد. موضوع، ممکن است فقط رقبه مؤمنه باشد، ممکن است چند موضوع دیگر هم داشته باشد، لذا این وصف مفهوم ندارد.

۱- (۲) - در پرانتز بگویم: حمل مطلق بر مقید، در چه مواردی است؟ آیا در مواردی است که علم به وحدت طلب داریم یا در مواردی است که متعلق طلب «صرف الوجود» باشد؟ یا حکم بدلی باشد نه انحلالی؟ شهیدصدر سومی را پذیرفته، مرحوم خوئی دومی را پذیرفته، مختار ما سومی است.

قـول سـوم مـی گویـد: در جملـه «أعتـق رقبه مـؤمنه»، مفهومِ فی الجمله وصف این است که: «موضوع وجوب عتق، رقبه نیست.». آن دلیـل دوم (یعنی «أعتـق رقبهً») که بـا «أعتـق رقبه مـؤمنه» منافـات دارد، می گویـد: «موضـوع وجوب عتق، رقبه است.». پس مفهومِ فی الجمله وصف (قول سوم) هم بـا دلیـل دوم تنافی دارد. پس اگر شـما می گوییـد: «این حمل، به خاطر تنافی است. و تنـافی، فرع مفهـوم داشـتن وصـف است.»، بـا مفهومِ فی الجمله وصف هم سازگـار است. پس شـما نتوانستیـد مفهوم وصف را بالجمله ثابت کنید، بلکه استدلال شما اعم از مدعای شما (مفهوم بالجمله) و قول سوم (مفهوم فی الجمله) است.

پس مرحوم خوئی این قیـد را نه از این بـاب می زنـد که: «وصف، مفهوم دارد.»، بلکه از بـاب آن علم خـارجی است. پس این جمع را، هم به برکت «مفهوم وصف» می شود درست کرد، و هم به برکت «علم خارجی». بنابراین نمی توان از این جمع نتیجه گرفت که انتفاء حکم در غیر این موضوع، به برکت «مفهوم وصف» است و نتیجه این می شود که وصف مفهوم دارد.

اشکال سوم: این ترجیح، عرفی است، نه به خاطر مفهوم

اگر مـا باشـیم و این دلیـل «أعتق رقبه»، از این دلیـل می فهمیم که اگر رقبه غیرمؤمنه را عتق کردیم، تکلیف ساقط است. اما در «أعتق رقبه مؤمنه» اگر من رقبه غیرمؤمنه را عتق کردم، تکلیف باقی است. و من علم خارجی دارم که یک تکلیف بیشتر ندارم. پس من باید در یکی از این دو ظهور تصرف کنم؛ یا بگویم: «اطلاق، مراد نیست.»، یا حمل کنم بر افضل افراد.

در مقام تصرف، باید در اطلاق اولی تصرف کنم؛ چون بر این که «خطاب دوم (مقید) را حمل کنم بر افضل افراد.»، قرینه ای نیست. اما یک محاوره عرفی است که مطلق را می گوینـد، بعـد مقید را ذکرمی کنند. پس این، یک نکته خارجی است، نه به خاطر مفهوم داشتن وصف. توضیح بیشتر، در نقد قول سوم می آید إن شاءالله.

ص: ۱۰۱

سؤال: آیا این هم یک محاوره عرفی نیست که بعضی وقت ها فقط به افضل افراد امرمی کنند؟ مثل نماز اول وقت، یا نمازشب آخر شب، یا وضوی در زمستان، یا روزه در تابستان. این، عرفی است که مولا بگوید: «روزه بگیر»، بعد در خطاب دیگری به قصد امر به افضل افرادش بگوید: «در تابستان روزه بگیر».

پاسخ مباحثه: اگر هم بگویند که: حمل بر افضل افراد می کنیم، باز هم پاسخ آقاضیاء را داده ایم؛ که اینطور نیست که این حمل، فقط به خاطر مفهوم داشتن وصف باشد.

پاسخ استاد: گاهی امر به افضل افراد، یک امر مستحبیِ دیگری است. این، عرفی است. اما این عرفی نیست که در حالی که مطلق واجب است، به مقید، امر استحبابی بشود. امر به «عتق رقبه مؤمنه» امر وجوبی به افضل افراد است. پس درواقع سه جمع داریم: حمل مطلقِ رقبه بر مقید (رقبه مؤمنه)، حمل امر در مقید بر امر وجوبی به افضل افراد، و حمل امر در مقید بر امر استحبابی است.

مفاهیم/مفهوم وصف /نقد قول دوم و سوم ۹۴/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم وصف /نقد قول دوم و سوم

خلاصه مباحث گذشته:

گفتیم: در این مسأله سه قول داریم: وصف مفهوم ندارد مطلقاً، مفهوم دارد مطلقاً، قول سوم تفصیل بود؛ علاوه بر این که از جمله وصفیه می فهمیم که مثلاًـ «اکرام فقیر عادل، موضوع وجوب هست.»، این را هم می فهمیم که: «موضوع وجوب، اکرام فقیر نیست.».

مختار ما، همین قول اول شد که وصف مفهوم ندارد؛ از این جمله می فهمیم که: «اکرام فقیر، موضوع وجوب است.»، اما نمی فهمیم که: «موضوع دیگری ندارد و مثلاًـ اکرام فقیر شیخ (پیر) غیرعادل واجب نیست.»؛ این جمله درباره این که «این حکم، موضوع دیگری دارد یا نه؟»، ساکت است.

ص: ۱۰۲

قول دوم این بود که وصف مفهوم دارد. و گفتیم که به وجوهی استدلال شده، وجه اول را دیروز عرض کردم، وجه دوم را امروز می خواهم بگویم.

وجه دوم: ارتفاع سنخ الحکم با استفاده از اطلاق

این وجه مستفاد از کلمات مرحوم آقای عراقی است که از آقای صدر (بحوث:ج۳،ص۲۰۳) نقل می کنم.[(۱)]

مقدمه اول: با ارتفاع سنخ الحکم مفهوم اثبات می شود

ص: ۱۰۳

۱- (۱) - ذکر المحقق العراقی (قده)، فی المقام کلاما یمکن توضیحه ضمن ثلاث نقاط:النقطه الأولی: ... العلّیه الانحصاریه ... انه یدعی ثبوت هذه الدلاله و التسالم علیها حتی فی الجمله الوصفیه بشهاده التسالم علی حمل المطلق علی المقید فیما إذا أحرز وحده الحکم ...، فتمام البحث لا ـ بدَّ و أَنْ ینصب علی ملاحظه الرکن الآخر ... و هو کون المعلق المترتب علی الشرط أو الوصف سنخ الحکم لا شخصه.النقطه الثانیه: لا إشکال فی انَّ مقتضی مقدمات الحکمه و الإطلاق إثبات کون المعلق انما هو طبیعیّ الحکم و سنخه لا الشخص...النقطه الثالثه: .. . شهیدصدر در حلقات، تنها از دو مقدمه اول استفاده کرده، کما این که استادمددی نیز همین دو مقدمه را کافی دانستند برای اثبات مفهوم وصف. لذا حقیر هم مقدمه ثالثی که شهیدصدر در بحوث فرموده را مراعاتاً للاختصار نیاوردم. همانطور که گذشت، شهیدصدر قول به مفهوم داشتن وصف را به آقاضیاء نسبت دادند! لکن در مباحثه، یکی از محققین از طلاب (به نام حسین مهدوی) گفتند که با مراجعه به آثار مرحوم آقاضیاء از جمله نهایه الأفکار، مقالات الأصول، بدائع الأفکار متوجه شد که مرحوم آقاضیاء به عدم مفهوم داشتن وصف تصریح کرده!! بلکه توضیح داده که: «چرا نمی توان اطلاق گیری کرد و ارتفاع سنخ الحکم را اثبات کرد؟»!!!.

ایشـان فرموده لاـ اشـکال در این که: «جمله وصـفیه دلالـت می کنـد بر انتفاء الحکم عنـد انتفاء الوصف.»؛ معلوم است که اگر فقیری باشـد و عـادل نباشـد، اکرامش واجب نیست. تمـام اختلاف، در این است که حکمی که منتفی می شود، طبیعی است یا شخص الحکم است؟ اگر شـخص الحکم باشـد، این جمله مفهوم نـدارد و از ارتفاع وصف «عدالت» فقط ارتفاع حکمی اثبات می شود که مختص «فقیر عادل» بود، اما ممکن است اکرام دیگر فقرا هم واجب باشد. ولی اگر سنخ الحکم در خطاب آمده و درنتیجه بـا ارتفـاع وصف هم همان سـنخ الحکم مرتفع می شود، پس اثبات می شود که با انتفاء وصف، وجوب از جمیع افراد اکرام فقرا برداشـته شـده و لـذا وصف مفهوم دارد. پس ایشـان می گویـد: در اصل دلالت، اشـکالی نیست، انما الکلام در این است که مفاد هیئت و آن حکمی که منتفی می شود، طبیعی است یا شخص حکم؟

مقدمه دوم: طبیعیِ وجوب مراد است

ایشان در مقـدمه دوم می گوینـد که: مقتضای مقـدمات حکمت، این است که طبیعی اراده شـده نه شـخص؛ چون ما شک می کنیم که: «وجوب مأخوذ در این دلیل آیا وجوبِ مقیـد به این وصف است؟ یا اعم است؟»، مقـدمات حکمت می گوید: حکم (وجـوب) که از هیئت فهمیـده می شـود، مطلق است؛ اگر متکلم می خواست وجوب را مقیـد کنـد، برای وجوب، یـک قیـدی ذکرمی کرد و مثلاً می گفت: «إن کان عادلا». بنابراین از اطلاق هیئت نتیجه می گیریم که حکمْ مطلق بوده و لـذا طبیعی حکم مأخوذ در دلیل است.

نتیجه

پس مقدمه اول این است که: لا اشـکال که جمله وصـفیه دلالت دارد بر انتفاء الحکم (وجوب) عند انتفاء الوصف. مقدمه دوم این است که: وجوبی که مراد است، طـبیعی است. نـتیجه این می شود که جمله وصـفیه دلالـت دارد بر انتفـاء طبیعی حکم عند انتفاء الوصف، پس جمله وصفیه مفهوم دارد.

ص: ۱۰۴

این ماحصل فرمایش مرحوم آقاضیاء است.

نقد

این فرمایش، هر دو مقدمه اش ناتمام است.

مناقشه در مقدمه اول: «انتفاء الحکم بانتفاء الموضوع» دلالت نیست

شهیدصدر از آقاضیاء نقل کردند که جمله وصفیه دلالت دارد بر این که: «حکم، منتفی است عند انتفاء الوصف.»، و این دلالت مسلم است.

این که فرمودند: «این جمله دلالت می کند بر انتفاء حکم عند انتفاء الوصف» مسلم نیست. آن که مسلم است، انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف است، اما «انتفاء عند الانتفاء» مدلول این جمله نیست، بلکه یک نکته عقلی است؛ که هر حکمی حدوثاً و بقاءً و ارتفاعاً تابع موضوعش است؛ وقتی موضوعش برود، حکم هم می رود.(۱)

ص: ۱۰۵

۱- (۲) – اشکال: شهیدصدر نگفته که آقاضیاء، انتفاء عند الانتفاء را «دلالت» دانسته، نه در دروس، و نه در بحوث. بلکه گفته بر «علیت منحصره» دلالت دارد. لذا اشکال اول (که انتفاء عند الانتفاء دلالت نیست) وارد نیست. عبارت بحوث: «النقطه الأولی: ما تقدم منه فی بحث مفهوم الشرط من موافقه المشهور فی رکنیه استفاده العلّیه الانحصاریه للشرط و الوصف فی اقتناص المفهوم من الجمله إِلّا انه یدعی ثبوت هذه الدلاله و التسالم علیها حتی فی الجمله الوصفیه بشهاده التسالم علی حمل المطلق علی المقید.». عبارت دروس: «انّ دلاله الجمله المذکوره علی الربط المخصوص (ظاهراً منظورش توقف یا همان علیت منحصره است) المستدعی لانتفاء الحکم بانتفاء الوصف مسلّمه. و إنّما یتّجه البحث الی أنّ المربوط بالوصف، و الذی ینتفی بانتفائه، هل یمکن أن نثبت کونه طبیعی الحکم بالاطلاق و قرینه الحکمه، أو لا؟». پاسخ استاد: عبارت دروس، ربط مخصوص است، و بعد شهیدصدر می گوید که آن ربط مخصوص، مستدعیِ «انتفاء عند الانتفاء» است. پس این (انتفاء عند الانتفاء) هم باواسطه مدلول است.

مناقشه در مقدمه دوم: اطلاق، طبیعی حکم را اثبات نمی کند

مرحوم آقاضیاء گفته: «وجوب، مفاد هیئت است، و هیئت هم مطلق است، و از این اطلاق هیئت، «طبیعی حکم» استفاده می شود.».

اولاً هیئت، اطلاق بردار نیست

این تعبیر، دقیق نیست؛ زیرا معنای هیئت، یک معنای حرفی است که اطلاق بردار نیست، و قیود دائماً در معانی اسمی به کار می روند. لذا حکم به شرطی می تواند قابل تقیید شود که مدلول اسمی بشود؛ مانند «الصوم واجب فی شهر رمضان»، که قید، به حسب ظاهرِ لفظ، برای وجوب آمده است.

ثانیاً اطلاق در هیئت، طبیعی حکم را اثبات نمی کند

در بحث «مطلق و مقیّد» خواهدآمد که اطلاق در مدلول هیئت و ماده و موضوع، به سه معنی مختلف به کار می رود. یعنی اطلاق در هیئت، غیر از اطلاق در ماده و موضوع است. و اطلاق در موضوع، غیر از اطلاق در ماده است. اطلاق در «ماده» ثابت می کند: «متعلّق تکلیف، همان طبیعی است.»، و اطلاق در «هیئت» ثابت می کند: «وجوب، قیدی ندارد.». لذا اگر قبول شود هیئت هم قیدبردار و اطلاق بردار است، باز این کلام ایشان که اطلاق در «هیئت» است، نمی تواند «طبیعی حکم» که نتیجه اطلاق در «ماده» است را اثبات کند.

ثالثاً تطبیق بر مانحن فیه نمی شود

ثالثاً اگر بپذیریم که هیئت اطلاق بردار است، و اگر هم بپذیریم که اطلاق در هیئت طبیعی حکم را اثبات می کند، با بیان مذکور ثابت نمی شود: «آنچه معلّق بر وصف شده، طبیعی حکم است.»؛ زیرا سؤال می شود: «آنچه واجب شده، «اکرام» است؟ یا «اکرام فقیر»؟ یا «اکرام فقیر عادل»؟»، واضح است که واجب، همان «اکرام فقیر عادل» است؛ یعنی وجوب، به «اکرام فقیر عادل» تعلّق گرفته و اینگونه نیست که: «وجوب، به «اکرام فقیر» تعلّق گرفته (و درنتیجه طبیعی حکم است و وصف مفهوم دارد). و آنچه مقیّد به عدالت شده، وجوب است.»!

اگر گفته شود «إن کان الفقیر عادلاً فاکرمه»، در این خطاب، مفاد جزاء، همان «وجوب اکرام فقیر» است، و آنچه معلّق بر «عدالت» شده، وجوب است، لذا طبیعی حکم مراد است. امّا در جمله وصفیه مانند «اکرم الفقیر العادل»، مفاد جمله مذکور همان «وجوب اکرام فقیر عادل» است که حکم وجوب، حکمی شخصی می باشد.

بنابراین در «مفهوم وصف» هیئت اطلاق ندارد؛ چون اینجا واجب ما همیشه «اکرام عالم عادل است»؛ یعنی وصف و موصوف هم در متعلق اخذشده اند و وجوب به مجموعه اینها تعلق گرفته و لذا وجوب قطعاً شخصی است.

قول سوم: تفصیل

قول سوم، قولی است که مرحوم آقای خوئی، و مرحوم آقای صدر قبول کرده اند.

قول سوم این است که: این، درست است که: «وصف، مفهوم ندارد.» و نمی توان گفت: «وجوب اکرام فقیر، موضوعی به جز «فقیر عادل» ندارد.»؛ احتمال دارد در شریعت، فقیر هاشمی هم واجب الاکرام باشد، احتمال دارد فقیر شیخ (پیر) هم واجب الاکرام باشد. جمله وصفیه اینها را نفی نمی کند. اما جمله وصفیه علاوه بر منطوق (که اکرام فقیر عادل واجب است) یک مدلول دیگری هم دارد؛ که: «موضوع وجوب اکرام، فقیر نیست.». لذا مفهوم، به نحو موجبه جزئیه(1) اثبات می شود.

دلیل: احترازیت قیود

چون ظهور قید، در احترازیت است؛ اگر موضوع، طبیعی فقیر باشد، این قید احترازی نیست. و الا، لغویت کلام لازم می آید. پس وقتی که ظهور قید، در احترازیت شد، استفاده می کنیم که از غیرعادل احترازشده و لذا موضوع فقط «فقیر عادل» است.

مناقشه

مرحله اول: مناقشه در استدلال قول سوم

این فرمایش تمام نیست. قبل از این که وارد نقد این فرمایش بشوم، این نکته را مقدمتاً عرض کنم که: «ظهور در احترازیت دارد»، به این معناست که توضیحی نیست. معنایش این نیست که ایشان گفته. ما هم که این مفهوم فی الجمله را منکر هستیم، این قید را احترازی می گیریم.

۱- (۳) - «موجبه جزئیه»، به معنای «فی الجمله» است.

معنای احترازیت قیود

گـاهی عنوانی داریم که خودش یـک مفهومی دارد و مفهومش مصادیقی دارد مثل عنوان انسان که مصادیقش زیـد و عمرو و بکر است. گـاهی در این عنوان، ترکیب هـایی اضـافه می کنیم که یـا به اضـافه است یـا به تقییـد است مثـل الانسان الأبیض، و گاهی به ذکر مجرور است مثل الماشـی فی الصـحراء. دو حالت دارد: گاهی بعد از این ترکیب، مصداقش کم نمی شود؛ یعنی مصادیقش هیـچ تغییری پیـدانمی کنـد. مثل «الانسان المتحیّز»؛ که در اثر تقیید به «المتحیز»، به لحاظ مصداقی هیچ تغییری نمی کنـد. گاهی بعـد از تقییـد، مصداق کمتر می شود؛ مثل «الانسان العالم»؛ که تقیید به «العالم» مصادیق کثیری را خارج می کند. این قید اخیر که باعث احتراز از برخی مصادیق می شود، قید احترازی است.

معنای «اصل، در احترازیت قیود است.»

گاهی درباره یک قیدی شک می کنیم که از کدام قبیل است؟ مثل الانسان الضاحک» و شک می کنیم که: «مراد بالقوه است یـا بالفعـل». اگر بالفعل باشـد، احترازی است. اینجاست که می گوینـد: ظهور در احترازیت دارد؛ حملش نمی کنیم بر بالقوه تا قید توضیحی بشود؛ چون باعث لغویت می شود.

گاهی یک حکمتی هست که آن حکمت باعث می شود از تضییق استفاده نکنیم.

پس احترازیت چنین لازمه ای ندارد

ما که منکر مفهوم هستیم، ما هم این قیـد را قیـد احترازی می گیریم، نه توضـیحی؛ چون اگر این قیـد نبود، مـدلول جمله، فقیر بود. لـذا به وسـیله این قیـد، از فقیرهای غیرعادل احترازکرده ایم؛ یعنی مولا حکم وجوب را به فقرای غیرعادل اختصاص نداده است.

اکرام فقیر عادل واجب است؟ یا موضوع وجوب اکرام، فقیر عادل است. خوئی دومی، ما اولی.

ص: ۱۰۸

مفاهیم/مفهوم وصف /اثبات مفهوم نداشتن وصف، و ابتدای مفهوم غایت ۹۴/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم وصف /اثبات مفهوم نداشتن وصف، و ابتدای مفهوم غایت

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در مفهوم وصف بود، به قول سوم رسیدیم که جمله وصفیه مفهوم مصطلح را ندارد، اما یک مدلولی دارد که غیر از منطوق است؛ منطوقش این است که اکرام فقیر عادل واجب است. و مدلول دیگرش این است که: «موضوع وجوب اکرام، فقیر نیست.». امکان دارد فقیر با یک قید دیگر هم موضوع وجوب باشد فقیر هاشمی. این، فرمایش مرحوم خوئی است و شهیدصدر هم پذیرفته است.

گفتیم: اینها برای این قول، از قاعده «احترازیت در قیود» استفاده کرده اند؛ چون اگر موضوع وجوب اکرام فقط فقیر است، پس مولا چرا از این قید استفاده کرده؟! لذا از این قاعده استفاده کرده اند که: «موضوع، فقیر نیست.».

در جلسه قبل عرض کردم این قاعده احترازیت قیود، معنایش فقط در همین حد است که این قید، ایجاد تضیق می کند در مفهوم. ما هم که منکر مفهوم هستیم، احترازیت به این معنا را قبول داریم؛ چون «الفقیر العادل» مصداقاً اضیق است نسبت به «فقیر». این مقدار را ما هم قبول داریم، اما این مطلب را قبول نکردیم که: از این جمله استفاده می شود: «موضوع وجوب اکرام، فقیر نیست.».

توضیح مطلب، بحث امروز ماست.

این سؤال مطرح بوده که: چرا علما مفهومی به نام «تحدید» بررسی نکرده اند؟ جواب این است که چون «تحدید» یک فعل است، و در ارتکاز علما هم این نکته وجود داشته، لذا وقتی دلالت الفاظ را بررسی می کرده اند، چنین مفهومی را طرح نکرده اند.

مرحله دوم: اثبات عدم تفصیل

ص: ۱۰۹

ما گفته ایم: این خطابِ مشتمل بر حکم، یا خطاب تشریع است یا خطاب تبلیغ است. گویا ذهن اینها بین این دو خطاب، در رفت و آمد بوده؛ آقای خوئی کلماتی دارد که دقیقاً ناظر به خطاب تشریع است، و کلماتی هم دارد که ناظر به خطاب تبلیغ است.

خطاب تشریع

اگر مولا در خطاب تشریع فرموده: «اکرم فقیرا عادلا»، واضح است که موضوع طلب، فقیر عادل است؛ چون مولا به نفس همین خطاب دارد تشریع می کند. در شخص این طلب، واضح است که موضوع این جعلش «فقیر عادل» است. اما آیا ما از این جعل و تشریع و طلب می فهمیم که: «مولا، قبل از این جعلش، یا بعد از این جعلش، طلب دومی که موضوعش فقیر باشد، نداشته و نخواهدداشت؟! ممکن است ابتدا فقط «وجوب اکرام فقیر عادل» را جعل کرده و فقط می خواسته این جعل زمینه ساز بشود که حکم را روی موضوع دیگری یا وسیعتری ببرد و مثلاً اکرام کل فقرا را واجب کند. پس این واضح است که از خطاب تشریع، آن سالبه جزئیه (که موضوع وجوب اکرام، فقیر نیست) فهمیده نمی شود و لذا این خطاب، محل کلام نیست.

خطاب تبلیغ

إنما الکلام، در خطاب تبلیغ است. از کلام امام چی می فهمیم؟ آیا از کلام امام فقط همینقدر استفاده می کنیم که: «اکرام فقیر عادل واجب است؟»(۱) ، یا علاوه بر این، استفاده می کنیم که: «موضوع وجوب اکرام، فقیر عادل است.»؟! یا لااقل استفاده می کنیم که: «موضوع وجوب اکرام، فقیر نیست.»؟! از کلام امام بیش از این استفاده نمی شود که: «فقیر عادل، واجب الاکرام است.»، اما این که «موضوع، فقیر عادل است یا فقط فقیر است و امام حصه ای را ذکرکرده؟»، از کلام امام استفاده نمی شود. پس ما از خطاب تبلیغ نمی توانیم استفاده کنیم که: «موضوع، فقیر نیست.».

۱- (۱) - وقتی بفهمیم: «اکرام فقیر عادل، واجب است.»، پس ما در مقام امتثال فقط می توانیم به اکرام فقیر عادل اکتفاکنیم، اما نمی توانیم به برائت تمسک کنیم و اکتفاکنیم به اکرام فقیر فاسق.

نتیجه: وصف مفهوم ندارد

پس در خطـاب «تشریع»، موضوع حکم احراز می شود امـا چون حکمش شخصـی است، مفهوم نـدارد. امـا در خطاب «تبلیغ»، اصلاً موضوع احرازنمی شود.

لذا ما قائلیم که جمله وصفیه مفهوم ندارد، نه بالجمله، و نه فی الجمله، مگر از خارج یک مدلولی برایش ثابت کنیم.

چند اشکال به مفهوم نداشتن وصف

فقط چند اشکال باقی می ماند.

اشکال اول: لغویت

اشکال اول این است که: اگر موضوعْ قید نداشته باشد اما امام موضوع را مقید مطرح کند، کلامش لغو است.

پاسخ: لغو نیست

نکته هـای زیـادی می توانـد کلام امام را از لغویت خارج کنـد؛ مثلاً می خواهـد افضل افراد را برسانـد، یا این تقییـد، به خاطر مصلحت تدریج است.

اشکال: پس اکرام فقیرفاسق باید مجزی باشد

اشکال دوم این است که: اگر ممکن است مطلق فقیر موضوع حکم باشد ولی امام قیدزده، پس به صرف اکرام فقیر فاسق باید تکلیف امتثال شده باشد؛ چون ما یقین نداریم که موضوع، فقیر عادل است.

پاسخ: مفهوم نداشتن وصف، چنین لازمه ای ندارد

جواب این است که: ما احرازنکرده ایم که: «مطلق فقیر، موضوع است.» تا لازمه اش امتثال باشـد عند اکرام الفقییر الفاسق. بلکه فقـط گفته ایم که احرازنکرده ایم که موضـوع چیست؛ موضـوع، ممکن است فقیر عـادل باشـد، ممکن است فقیر عـادل و فقیر دیگری باشد، و ممکن است مطلق فقیر باشد.

اشکال: اینجا مجرای برائت است

اشکال: اینجا آیا مجرای برائت نیست؟ دلیلی نداریم که موضوع چیست، به دو بیان می توان برائت جاری کرد:

بیان اول: برائت از کلفت زائده

بیان اول، این است که دوران است بین این که موضوع «فقیر» یا «فقیر عادل»، بنابراین از کلفت زانده برائت جاری می کنیم.

بیان دوم: شک بعد از امتثال

بیان دوم، این است که وقتی که فقیر غیرعادل را اکرام کردی، شک می کنیم که: «آیا تکلیفی باقی مانده یا نه؟» و بیان موضوع تکلیف هم به عهده مولاست.

پاسخ: برائت جاری نمی شود

پاسخ: برائت جاری نمی شود؛

برائت عقلی را قبول نداریم

چون برائت عقلی را قبول نداریم.

برائت شرعی هم شامل مانحن فیه نمی شود

عقلا ـ بعضی جاها بین خودشان در سیره عقلا، خودشان برائت جاری می کنند. وقتی در اذهان عقلا یک امری مرکوز است، اگر شما بخواهی دلیلی بیاوری که اطلاقی داشته باشد بر خلاف مرکز در اذهان عقلا، اطلاق اصلاً شکل نمی گیرد.

ادله برائت شرعی اینجا را شامل نمی شود؛ چون ادله شرعی برائت، اگرچه اطلاق دارد و در نگاه اولیه مانحن فیه را شامل می شود، ولی عقلا در چنین مواردی (که در موضوع حکم شک داریم و غیرقدرمتیقن از موضوع را اتیان می کنیم) برائت جاری نمی کنند، لذا در این ناحیه نمی توان به اطلاق ادله برائت تمسک کرد.

اشکال سوم: استهجان عرفی

این نحوه خطاب (که موضوع فقیر است ولی وجوب اکرام را روی مطلق فقیر ببرند.)، عرفاً مستهجن است. و این، با لغویت فرق دارد؛ مصلحت تدریج، این خطاب را از لغویت خارج می کند، اما از «استهجان» خارج نمی کند.

پاسخ: عرفاً مستهجن نیست.

الفصل الثالث: مفهوم الغایت

اگر جمله ای مشتمل بر «غایت» باشد که اصطلاحاً می گویند: «جمله غائیه»، آیا استفاده می شود: «انتفاء آن حکم عند انتفاء الغایه.»؟ در دلیل «صم إلی اللیل» آیا بعد از دخول لیل می توان نتیجه گرفت که «صیام، واجب نیست.»؟ آیا غایت مفهوم دارد یا نه؟

اقسام غایت (محل نزاع)

غایت را به چهار قسم ذکرکرده اند:

۱- موضوع

تارهً به موضوع برمی گردد؛ مثل «اغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلی المرافق: ید را تا مرفق بشوی». «إلی المرافق»، قید «أیدی» است؛ «أیدی» موضوع حکم است.(۱)

۲- متعلَّق

گاهی غایت به متعلَّق حکم برمی گردد، مثل «صم إلی اللیل»؛ در این مثال، حکم «وجوب» است، و متعلق این حکم «صوم» است.

۳- حکم مستفاد از انشاء

قسم سوم، این است که غایتِ حکم است، و حکم از «انشاء» استفاده شده؛ مثل «صم حتی تُصبح شیخا»؛ مراد این است که این وجوب صیام، مغیاست به «حتی تصبح شیخا». اگر غایت متعلق باشد، یعنی تا زمان پیرشدنش نباید روزه بگیرد.

۴- حکم مستفاد از مفهوم اسمی

قسم چهارم، این است که غایت حکم است، و دال بر این حکم، مفهوم اسمی است.

هر چهار قسم را می خواهیم بحث کنیم که: غایت، در هر یک از این چهار قسم آیا مفهوم دارد یا ندارد؟

اقوال در مسأله

مرحوم آقای خوئی قائلند که قسم سوم و چهارم مفهوم دارد. مرحوم آقای صدر قائلند که: هر چهار قسم، فاقد مفهوم است.

۱- (۲) - البته اگر تأملی کنید، این مثال، اشکالی دارد؛ چون باید مثالی پیداکنیم که غایت، به موضوع برگردد. در این مثال غایت ظاهراً موضوع نیست. درست است که مرفق، موضوع است، لکن ناظر به ابعاض موضوع است، نه ناظر به افراد موضوع است. انحلالیت موضوع، ناظر به افراد است نه ناظر به ابعاض، درواقع خود موضوع است. ابعاض، افراد موضوع نیست. این مثال، ابعاض موضوع را تحدیدکرده، نه افراد موضوع را. لذا این مثال، محل تأمل است. مباحثه: شاید مثال عرفی اش این باشد که: «افراد کلاس را تا ردیف دوم اکرام کن».

از اقوال مختلف، همین دو قول را توضیح می دهم. مصابیح: ج۲ص۴۲

قول اول: قسم سوم و چهارم مفهوم دارد

مدعا

فرمایش آقای خوئی دو قسمت دارد: قسمت اولش این است که: قسم اول و دوم فاقد مفهوم است. در قید متعلق، مفهوم ندارد. در قید موضوع، مفهوم فی الجمله دارد.

استدلال

اما چرا قسم سوم و چهارم مفهوم دارد؟

مفاهیم/مفهوم وصف /یک نکته و یک استدراک ۹۴/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم وصف /یک نکته و یک استدراک

خلاصه مباحث گذشته:

دو نکته درباره مفهوم وصف

دو کلمه درباره مفهوم وصف صحبت کنیم. یک نکته را یادم رفته بود بگویم، یک نکته هم میخواهم استدراک کنم.

نکته اول: مفهومِ فی الجمله در قول سوم، حتی مدلول هم نیست

مرور قول سوم

قول سوم که مختار مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر بود، این بود که اگر چه جمله وصفیه مثل «أکرم الفقیر العادل» مفهوم ندارد و دلالت نمی کند بر این که: «موضوع وجوب اکرام، فقط فقیر عادل است.» و ممکن است علاوه بر «فقیر عادل»، موضوعات دیگری مثل «فقیر هاشمی» یا «فقیر شیخ (پیر)» هم داشته باشد، ولی از ظهور قید در احترازیت و به خاطر خروج از لغویت، به این مقدار دلالت می کند که: «موضوع حکم، طبیعی موضوع نیست.». پس این جمله اگرچه دلالت نمی کند که: «موضوع، فقیر عادل است.»، اما دلالت می کند که: «موضوع، فقیر نیست.».

این مفهوم، مدلول کلام نیست

نکته ای که الآن می خواهم عرض کنم، این است که حتی اگر قبول کردیم که از این جمله برداشت می شود که: «موضوع،

فقیر نیست.»، این دیگر مدلول کلام نیست، درحالی که بحث ما در مدلول کلام است.

ص: ۱۱۴

چرا مدلول کلام نیست؟ چون «مدلول» باید از «لفظ» استفاده بشود. لکن این مفهوم را از لفظ استفاده نکرده ایم، بلکه به خاطر احترازیت و خروج از لغویت، از ذکر قید استفاده کرده ایم، نه از خود قید؛ یعنی متکلم برای این که از لغویت احتراز کند، تقییدکرده است. ذکر قید و ایجاد لفظ، لفظ نیست، فعل گفتاری متکلم است. پس حتی اگر کلام این دو بزرگوار را هم بپذیریم که: «از این کلام، این سالبه جزئیه استفاده می شود.»، نه تنها مفهوم اصطلاحی نیست، بلکه حتی مدلول کلام هم نیست؛ چون از «لفظ» استفاده اش نکرده ایم، بلکه از ایجاد لفظ (که فعل گفتاری متکلم است) استفاده اش کرده ایم.

نکته دوم: پذیرشِ فی الجمله ی قول سوم

ما با فرمایش آقای صدر موافق نبودیم؛ گفتیم: این مفهوم به نحو سلب جزئی را هم استفاده نمی کنیم. یک مورد را می خواهم استثناکنم؛ جایی که عمومْ بدلی است، این حرف را قبول می کنیم. اگر امام فرمود: «اکرم فقیرا عادلا»، از این کلام استفاده می کنیم که: «موضوع وجوب اکرام، فقیر نیست.».

چرا در اینجا قبول می کنیم؟ چون در «عموم بدلی» مستفاد از جمله «أکرم فقیراً عادلاً» این است که: «در شریعت، اکرام یک فقیر عادل، واجب است.». اگر در عالم «تشریع» موضوع «فقیراً» باشد، بر من اکرام یک فقیر عادل واجب نیست و لذا این کلام امام (که فرموده: «أکرم فقیرا عادلاً») که لازمه اش این است که: «اکرام یک فقیر عادل واجب است»، خلاف واقع می شود. پس می فهمیم که «فقیرا» موضوع نیست. اما اگر عمومش شمولی باشد و در عالم تشریع موضوع «الفقراء» باشد، این قضیه صادق است که: «اکرام فقرای عدول، واجب است.».

پس در «عموم شمولی» اگر موضوعْ مطلق باشد، این قضیه صادق است که: «هر فقیر عادلی اکرامش واجب است.»، به خلاف «عموم بدلی»؛ که اگر موضوعْ مطلق باشد، این قضیه صادق نیست که: «یک فقیر از فقرای عدول، اکرامش واجب است.». پس این تفصیل را جایی که شمولش بدلی باشد، قبول داریم.

ص: ۱۱۵

مناط پذیرش این مفهوم در عموم بدلی

اگر مولا بگوید: «اکرم فقیرا» و شما اینطور تبلیغ کنید که: «اکرام فقیر عادل، واجب است.»، آیا این قضیه شما صادق است یا کاذب است؟ اگر در عالم تشریع «أکرم فقیرا» بوده و امام «أکرم فقیرا عادلا» گفته، این جمله امام مطابق عالم تشریع نیست.

«أکرم فقیرا عادلا» را می توان اینطور گزارش داد که: «موضوع وجوب اکرام، فقیر عادل است.». پس «أکرم فقیرا» یعنی موضوع وجوب اکرام، فقیر است. و «أکرم فقیرا عادلا» یعنی موضوع وجوب اکرام، فقیر عادل است. بنابراین اگر «أکرم فقیراً»ی که در عالم تشریع است را امام به صورت «أکرم فقیرا عادلاً» تبلیغ کند، پس درواقع گفته: «موضوع وجوب اکرام، فقیر عادل است.»، در حالی که در عالم تشریع، موضوع وجوب اکرام، فقیر است.

پس مناط ما در پذیرش این سالبه جزئیه، به احترازیت و لغویت نیست، بلکه مناط این استظهار، به خاطر تطابق با واقع است؛ که اگر در عالم تشریع «اکرام یک مطلق فقیر، واجب باشد.»، خلاف واقع است که امام بگوید: «اکرام یک فقیر عادل، واجب است.».

نتیجه: پذیرشِ فی الجمله ی قول سوم

پس این فرمایش (اثبات مفهوم به نحو «سالبه جزئیه») را در جایی که عمومش بدلی است، قبول می کنیم. و در جایی که عمومش شمولی است، قبول نمی کنیم.

منشأ خطای مرحوم خوئی و شهیدصدر

شاید در ذهن مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر، عموم بدلی بوده که این تفصیل را داده اند و متوجه عموم شمولی مثل «أکرم الفقرء العدول» نبوده اند.

سؤال: عموم مجموعی چطور؟

پاسخ: عموم مجموعی، اصلاً عموم نیست.

از «أکرم الفقراء العدول» موضوع را نمی فهمیم. اما از «أکرم فقیرا عادلاً» موضوع را می فهمیم که «فقیر عادل» است.

ص: ۱۱۶

امتثال از طریق اکرام غیرعادل

مختار سابق ما این بود که این تفصیل را اصلاً نپذیرفتیم و گفتیم که: «آن مفهومِ سالبه جزئیه، در هیچ جا ثابت نیست.»، نتیجه اش این شد که پس از اکرام فقیر غیرعادل، در امتثال و عدم امتثال شک داریم؛ چرا که احتمال امتثال را هم می دهیم، لکن گفتیم که برائت جاری نمی شود؛ چون سیره عقلاـ (که در اینجا برائت جاری نمی کنند) مانع تمسک به اطلاق ادله برائت است.

ولی طبق این استدراک امروز، اگر امام فرمود: «اکرم فقیرا عادلاـ» و ما غیر عادل را اکرام کردیم، به خاطر تمسک به اطلاق مدلول این کلام که: «موضوع وجوب اکرام، فقیر نیست.»، عدم امتثال را تعبداً احرازمی کنیم و لذا واضح است جای جریان برائت نیست؛ چون از این کلام استفاده کرده ایم که موضوع، «فقیرا عادلا» است.

پس در این مورد که امام فرموده: «أکرم فقیرا عادلاـ» و ما یک فقیر غیرعادل را اکرام کرده ایم، طبق عدم تفصیل (قول اول) عدم امتثال را احرازنکرده ایم، لکن طبق قول به تفصیل (قول سوم) عدم امتثال را احراز تعبدی کرده ایم و لذا عدم جریان برائت اوضح است.

مفاهیم/مفهوم غایت /استدلال قول اول و دوم ۹۴/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم غایت /استدلال قول اول و دوم

خلاصه مباحث گذشته:

در مبحث مفاهیم، از دو فصل فارغ شدیم: از مفهوم شرط و وصف فارغ شدیم. بحث امروز ما راجع به مفهوم غایت است. اگر یک جمله غائیه داشته باشیم؛ یعنی جمله ای داشته باشیم که غایت در آن ذکرشده، آیا می توان از انتفاء غایت، انتفاء حکم را نتیجه گرفت؟ از «صم إلی اللیل» آیا می شود استفاده کرد که: «عند تحقق اللیل، صوم واجب نیست.»؟ یعنی آیا این مطلب، مدلول این کلام و جمله هست یا خیر؟

ص: ۱۱۷

غایتی که در جمله غائیه ذکرمی شود، چهار قسم است:

غایت موضوع: مثل «و اغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلی المرافق» که «أیدیکم» نسبت به «غَسل»، قید موضوع است.

قسم دوم، غایت متعلَّق است؛ مثل «الصیام إلی اللیل واجب»؛ که «إلی اللیل» قید متعلق وجوب یعنی «صیام» است.

قسم سوم، قید حکم و تکلیف است، ولکن دال بر حکم ما، یک دالّ حرفی است، نه یک دال اسمی. مثل «صوموا حتی

تصبحوا شیخا»: روزه بگیرید تا سن پیری. این «حتی تصبحوا» اگر قید متعلق باشد، یعنی از الآن تا کهولت امساک کنید.

قسم چهارم، قید حکم است، ولکن دال بر حکم ما، یک دال اسمی است، نه یک دال حرفی. مثل «الصوم واجب إلی اللیل» که «إلی اللیل» قید حکم است که حکم وجوب، از دال اسمیِ «واجبٌ» فهمیده شده. یا مثل «جعَل الشارع الوجوب المغیی باللیل».

آیا جمله غائیه در این چهار قسم مفهوم دارد؟ یا ندارد؟ یا باید تفصیل بدهیم بین این اقسام؟

گفتیم که به دو قول اکتفامی کنم: یکی قول آقای خوئی که تفصیلی شده اند، و قول آقای صدر که گفته اند: فاقد مفهوم است.

مرحوم آقای خوئی گفته: در دو قسم اول، فاقد مفهوم است، و در دو قسم اخیر، واجد مفهوم است.

استدلال بر قول اول

چرا دو قسم اول مفهوم ندارد؟ مرحوم آقای خوئی در مصابیح:ج۲،ص۴۲ فرموده: غایت در قسم اول و دوم مفهوم ندارد به همان دلیلی که در مفهوم وصف گذشت؛ چون اگر قید متعلق یا موضوع باشد، حکم ما، کلی نیست، سنخ حکم نیست. اما اگر قید حکم باشد، چه دالّش حرف باشد و چه دالّش اسم باشد، مفهوم دارد؛ چون تقیید «حکم» به غایت، لازمه عقلی اش انتفاء حکم بعد از تحقق غایت است. وگرنه اگر بعد از تحقق غایت، حکم باشد، تناقض است. لذا فرموده اند: در جایی که قید حکم است، واضح است که مفهوم دارد.

نقد: با استدلال قول دوم مشخص می شود

به جای این که نقد کلام ایشان را بکنم، واردمی شویم در کلام مرحوم آقای صدر؛ چون بیان ایشان، رد کلام آقای خوئی هم هست.

قول دوم: غایت مطلقاً مفهوم ندارد

آقای صدر، از کسانی است که قائل است جمله غائیه در هر چهار قسم. بحوث:ج۳،ص۲۱۲.

استدلال: فقط شخص الحکم منتفی می شود

ضابطه مفهوم داشتن

ایشان می فرماید که: ما در بحث «جمله شرطیه» گفتیم که جمله شرطیه، به دو شرط مفهوم دارد: ضابط اول این است که علیت منحصره استفاده کنیم، و ضابط دوم این است که علت منحصره برای سنخ حکم باشد، نه برای شخص حکم. از این دو ضابطه، در مانحن فیه (غایت) فقط ضابطه اول هست، اما ضابطه دوم نیست؛ در جمله غائیه، علت منحصره شخص حکم بیان شده، نه سنخ حکم.

از قسم چهارم مثال بزنیم که واضح تر است: «الصیام واجب إلی اللیل». از این «إلی اللیل» استفاده می شود که: «لیل، غایت برای وجوب است.».

ضابط اول وجود دارد

در مانحن فیه ضابط اول وجود دارد و غایت، علت منحصره حکم است، لااقل علت منحصره شخص الحمك است. لکن با این تفاوت که در قیود دیگر، قید علت منحصره وجود حکم است، لکن در «غایت»، این قید علت منحصره عدم است.

ضابط دوم وجود ندارد

اما ضابطه دوم موجود نیست؛ آن وجوبی که علت ارتفاعش دخول لیل است، سنخ وجوب است؟ یا شخص وجوب است؟

بررسی حکم در جمله غائیه خبریه

مرحوم آقای صدر می گوید که: وقتی می گوییم: «الصیام واجب إلی اللیل»، این وجوب، شخص حکم است.

الف) وجوبُ الصوم، مغییً باللیل

برای توضیح مطلب خودش، از یک مثالی استفاده کرده بعد وارد بحث شده؛ اگر مولا بگوید: «وجوبُ الصوم، مغیّیً باللیل.»، این وجوب صیامی که در موضوع اخذشده، سنخ است یا شخص است؟ موضوعْ وجوب الصیام است، محمولْ «مغیی باللیل» است. سؤال این است که: موضوع، وجوب الصیام است؟ یا وجوب الصیام إلی اللیل است؟ «المغیی»، وصف وجوب است. آنچه مغیی است به لیل، سنخ وجوب صیام است، طبیعی صیام است. پس اگر خود مولا ـ می گفت: «وجوب الصیام، مغیّیً باللیل.»، مفهوم داشت.

مباحثه: طبق بحث های گذشته می توان این استدلال را به این نحو تقریرکرد: «وجوب مغیی به لیل»، مغیی نشده به «لیل»، بلکه مطلق وجوب، مغیی شده به «لیل». پس «وجوب» نسبت به این قید، مطلق بوده سنخ الحکم است.

پس وجوب الصیام، سنخ حکم است.

ب) جعَل الشارعُ الوجوبَ المغیی باللیل

اگر امام در مقام بیان و تبلیغ از این جمله استفاده کند که: «جعَل الشارعُ الوجوبَ المغیی باللیل»، در اینجا مجعول، وجوب صیام است؟ یا وجوب صیام مغیی باللیل است؟ واضح است که مجعول، «وجوب صیام مغیی باللیل» است و (چون وجوب صیام مغیی باللیل» نسبت به «لیل» مقید است، پس) شخص حکم است و مفهوم ندارد.

تطبیق بر مانحن فیه

آقای صدر می گوید: من از شما سؤال می کنم: مفاد جمله «صم إلی اللیل»، جمله اول است یا جمله دوم است؟ مفاد این جمله این است که: «وجوب الصیام مغیی باللیل»؟ یا مفادش این است که: «جعل الشارع وجوب الصیام المغیی بالغیر»؟

ایشان می گوید: اگر بخواهیم «صم إلی اللیل» را به یکی از آن دو جمله برگردانیم، مفادش «جعَل الشارعُ الوجوبَ» است؛ چون در جمله «صم إلی اللیل»، نسبت بین «وجوب» (که از هیئت فعل امر فهمیده می شود) با «غایت»، نسبت ناقصه است، در حالی که در جمله «وجوب الصوم مغییً باللیل»، نسبت بین «وجوب» (موضوع) و «غایت»(1) (محمول) نسبت تامه است، ولی در مثال «جعل الشارع وجوب الصیام باللیل»، نسبت بین «وجوب» و «مغیی باللیل»، نسبت ناقصه است. پس «صم إلی اللیل» را نمی توان تبدیل کرد به موضوع و محمول.

۱- (۱) - غایت، همان «مغیّیً باللیل» است.

در «صم إلی اللیل»، نسبت بین «إلی» با «وجوب»، نسبت ناقصه است، پس مطابق با جمله دوم می شود؛ یعنی ما اگر بخواهیم از «صم إلی اللیل» یک قضیه را استفاده کنیم، مفادش «مغیی باللیل» نیست، بلکه «جعَل الشارع الوجوب المغیی باللیل» است.

حتی در «الشارع جاعل للوجوب»، بین «شارع» و «جاعل» نسبت تامه است، اما باز هم بین «وجوب» و «غایت» نسبت ناقصه است.

سؤال: آیا نسبت ناقصه دائماً دلالت بر شخص حکم می کند؟

پاسخ: بله؛ از نسبت ناقصه (چون مجموعاً یک مدلول است)، دائماً شخص حکم فهمیده می شود.

این، ماحصل فرمایش مرحوم آقای صدر است.

اشکال قول مرحوم خوئی

از این فرمایش آقای صدر، اشکال کلام آقای خوئی هم معلوم می شود: درست است که: «غایت، غایت وجوب است.»، اما مفاد «صم إلی اللیل» به «الصوم واجب إلی اللیل» برمی گردد، پس شخص وجوب است و لذا مفهوم ندارد و ممکن است شارع وجوب دیگری برای بعد از غایت هم جعل کرده باشد.

مفاهیم/مفهوم غایت /مختار و دقتی در استدلال شهیدصدر، و مفهوم حصر ۹۴/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم غایت /مختار و دقتی در استدلال شهیدصدر، و مفهوم حصر

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در مفهوم غایت بود. «صم إلی اللیل» دلالت می کند بر عدم وجوب صوم بعد از تحقق غایت؟ یا ساکت است؟

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: غایت حکم دلالت بر مفهوم دارد.

مرحوم آقای صدر انکار دلالت کردند و گفتند که انتفاء شخص حکم است و مفهوم نیست. بعد فرمودند: ما اگر بگوییم: «الصیام واجب إلی اللیل»، مدلول این کلام این است که: «جُعل الصیام المغیی باللیل». و لذا منکر مفهوم شدند؛ اگر امام بفرماید: «صوموا إلی اللیل» فقط استفاده می کنیم: «تا شب واجب است»، اما «بعد از تحقق لیل، آیا صیامی بر ما واجب است یا خیر؟» در این باره ساکت است. لذا مرحوم آقای صدر با این که قید را قید حکم می داند، ولکن چون آنچه مقیدشده حکم مجعول شخصی است، لذا قائل به عدم مفهوم است.

ص: ۱۲۱

عمده، وجدان ماست؛ که مفاد این جمله امام که فرمودند: «صم إلی اللیل» را کدام جمله می دانیم؟ وجدان ما هم همین را می

گوید که ما از کلام امام استفاده می کنیم که ارشاد به یک حکم مغیی است، نه این که ارشاد است به این که این حکم، مغیی است. امام به یک وجوب مغیی ارشادمی کند نه این که ارشادمی کند به این که: «این وجوب، در شریعت، مغیی است.».

مختار

پذیرش قول شهیدصدر

ما با فرمایش آقای صدر موافقیم که فاقد مفهوم است. و با این هم موافقیم که ارشاد است به «جعل یک وجوب مغیی» نه این که ارشاد است به این که: «وجوب، مغیی است». اما در یک نکته ای با ایشان موافق نیستیم.

اختلاف جزئی با شهیدصدر

آقای صدر فرقی بین دال اسمی و حرفی نگذاشته. ولی به نظر ما باید بین قسم سوم و چهارم تفاوت قائل شویم:

اگر دال بر حکم، معنای اسمی باشد

اگر دال ما اسمی باشد، با مرحوم آقای صدر موافقیم که حکم به لحاظ ادلی قابل تقیید است و لذا در دال اسمی، ممکن است غایتْ قید حکم باشد و ممکن است قید متعلق (یا حتی موضوع) باشد.

اگر دال بر حکم، معنای حرفی است

جایی که دال ما حرفی است مثل «صم الی اللیل»، آقای صدر می گوید: «قید حکم است».

از لحاظ لبّی و در مقام ثبوت

از نظر لبّی و ثبوتی، اختلافی با مرحوم آقای صدر نداریم، الاـ همان اختلافی که در «واجب مشروط» داشتیم که: «آیا طلب ممکن است مقید بشود یا نه؟» که ما گفتیم: «ممکن نیست» و مرحوم آقای صدر گفت: «ممکن است».

ص: ۱۲۲

از لحاظ ادبی و در مقام اثبات

به نظر ما، در مقام اثبات و از لحاظ ادبی، قید متعلَّق و ماده است، و «قید حکم» نمی تواند باشد.

چرا از نظر ادبی در «صم إلی اللیل» قید حکم نمی تواند باشد؟ چون طبق مبنای ما، وضع حروف، بالعلامیه است و لذا هیئت (دال بر حکم) مدلول ندارد و لذا قابل تقیید نیست.

نتیجه: الحاق قسم چهارم به اول و دوم

پس قسم چهارم (که دال بر حکم، معنای حرفی است.)، غایت لفظاً قید متعلق یا موضوع است و لذا ملحق به دو قسم اول می شود. و مرحوم آقای خوئی فقط باید قائل به مفهوم در قسم سوم بشود.

تمام نزاع آقای صدر و آقای خوئی، در غایت حکم بود مطلقاً؛ دال بر حکم، چه معنای اسمی باشد و چه معنای حرفی باشد. در دال اسمی (معنای سوم)، فرمایش ایشان را قبول داریم. لکن دال حرفی (معنای چهارم)، خارج از محل کلام است؛ چون وجوبی که از دال حرفی فهمیده می شود، قابل تقیید نبوده و لذا غایت نمی تواند قید این حکم باشد.(۱)

۱- (۱) - استاد در خلال پرسش و پاسخ ها، این مثال را هم مفصل توضیح دادند: در «اکرم زیدا عند الزوال» مشهور می گویند: «عندالزوال»، هم می تواند قید وجوب (مفاد هیئت) باشد و هم می تواند قید اکرام (ماده اکرم) باشد. به نظر ما: به لحاظ «دلالت»: قید وجوب نمی تواند باشد؛ چون هیئت، مفهوم ندارد که مقیدش کنید. در مقام دلالت، به مفهوم اسمیِ «وجوب» می توانیم قید واردکنیم، اما این وجوبی که مفاد هیئت است، مفهوم وجوب نیست که مقیدبشود، به خاطر همان مبنایی که در حروف داریم که وضع بالعلامیه هستند. یا قید اکرام است، یا قید مکلف است. در این کلام، به حسب لفظی، قید اکرام است. اما به لحاظ مراد جدی، یا قید اکرام است، یا قید مکلف است. اما قید وجوب نمی تواند باشد. اما اگر گفت: «یجب عند الزوال اکرام زید»: «عند» به لحاظ «دلالت» قید خود «وجوب» است و حکم از ماده این فعل فهمیده می شود و ماده هم دالش اسمی است و لذا قابل تقیید است، به لحاظ ثبوت نمی تواند قید هیئتِ «اکرم» باشد.

مرحوم آقای صدر، هیچ فرقی نگذاشته بین «الصیام واجبٌ إلی اللیل» با «صم إلی اللیل»؛ در هر دو، به آقای خوئی اینطور جواب داده که لمّ مفهوم نداشتن قسم سوم (که غایت قید حکم است و دال بر حکم معنای اسمی است) با مفهوم نداشتن قسم چهارم (که غایت قید حکم است و دال بر حکم معنای حرفی است)، این است که ضابط دوم (سنخ الحکم) را ندارد و حکم در هر دو قسم سوم و چهارم شخص الحکم است. در حالی که تمام این بحث ها (که حکم ما مقید است لکن شخص الحکم است) در «الصیام واجب إلی اللیل» است (که دال ما بر حکم، اسمی است.)، نه در «صم إلی اللیل» (که دال ما بر حکم، حرفی است و اصلاً قابل تقیید نیست.). لمّ مفهوم نداشتنِ «صم إلی اللیل»، نداشتن ضابط دوم نیست، بلکه لمّش این است که قید در این جمله (که دال بر حکم، هیئت و معنای حرفی است.)، به موضوع و متعلق برمی گردد که خود آقای خوئی هم قبول دارد غایت اگر قید این دو باشد مفهوم ندارد.

نتیجه

نتیجه: جمله غائیه، فاقد مفهوم است، چه غایت موضوع باشد و چه غایت حکم باشد.

اشکال: ولی به نظر ما وقتی به عرف مراجعه می کنیم، می بینیم که عرف، مفهوم می فهمد. آیا این فهم عرفی دلیل نیست بر این که استدلال و تحلیل شما غلط است؟

پاسخ: ما هم داریم همین کار را می کنیم؛ ذهن عرف را تحلیل می کنیم، لذا به نظر ما عرف مفهوم نمی فهمد. و آن جاهایی هم که عرف مفهوم می فهمید، به خاطر مقارناتی است مثل این که متکلم در مقام تحدید است. این که: «شستن بعد از مرفق، واجب نیست.» را از الفاظ استفاده کردیم؟ یا از تحدید؟ تحدید، فعل گفتاری مولاست. لذا آن جایی که جمله غائیه به خاطر قرائن و مقارناتی مفهوم دارد، مدلول کلام و درنتیجه مفهوم نیست.

ص: ۱۲۴

الفصل الرابع: مفهوم الحصر

جمله حصریه بر دو قسم است: تاره از ادات حصر استفاده می کنیم مثل ا نما و تاره از ادات استثنا مثل «الا»، پس در دو مقام بحث می کنیم.

المقام الاول: ادات الحصر

به لحاظ ادبی گفته اند: «إنما» دلالت می کند بر حصر وصف در موصوف، یا موصوف در وصف.

حصر موصوف در وصف، مثل «إنما زید فقیه»؛ مفاد این جمله: زید، در علوم مختلف، فقط فقیه است؛ طبیب نیست، فیلسوف نیست.

قسم دوم، حصر وصف در موصوف است؛ یعنی در خصوص این موصوف است. «إنما الفقیه زید»؛ یعنی فقیه، منحصر است به زید. این وصف فقیه، فقط و فقط در زید است.

مدلول اول (منطوق)

باید از جمله ای استفاده کنیم که حصر حکم در موضوع باشد: «إنما الواجب اکرامُه، الفقیر.». مفاد و منطوق این جمله، این است که فقیر واجب الاکرام است، در دلالت این جمله بر این منطوق، شکی نیست.

مدلول دوم (مفهوم)

آیا مفاد و مدلول دوم (غیر فقیر، واجب الاکرام نیست.) هم دارد؟ یا ساکت است؟ این جمله، نسبت به عدم اکرام غیرفقیر آیا ساکت است؟ یا دلالت می کند؟

در فارسی، در ترجمه، کلمه «فقط» را به کار می بریم؛ اگر بگوییم: «فقط زید واجب الاکرام است»، از این استفاده می شود که: «غیر زید، واجب الاکرام نیست.».

در دلالت این جمله بر مفهوم، ظاهراً اختلافی نیست؛ که از این جمله استفاده می شود که: «اکرام غیرفقیر، واجب نیست.». مرحوم آقای صدر و خوئی و دیگران فرموده اند: در این که «مفهوم دارد»، هیچ بحثی نیست. لذا اگر در روایت دیگری آمد که: «یجب اکرام العالم»، بین مفهوم جمله اول با منطوق این جمله دوم تعارض پیش می آید.

مدلول دوم آیا مفهوم است؟

وجـدان ما هم همین را می گویـد. إنما الکلام که آن مـدلول دوم آیا مـدلول مفهومی است؟ یا مـدلول منطوقیِ کلام است؟ و للکلام تتمه. یک نکته ای در فارق بین مدلول مفهومی و منطوقی را إن شاءالله فردا متعرض می شوم.

مفاهیم/مفهوم حصر /ادات استثناء ۹۴/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم حصر /ادات استثناء

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در مفهوم حصـر بود؛ مقام اول، ادات حصـر بود و مقام دوم ادات اسـتثنا. در ادات حصر، مشهور این است که واجد مفهوم است. در «انما الواجب اکرامُه زیدٌ»، از انحصار حکم در موضوع اسـتفاده می کنیم که: «غیرفقیر، واجب الاکرام نیست.». مرحوم آقـای صـدر هم قبول کرده بودنـد و گفته بودنـد: «اظهر مفاهیم است». سرّش هم این است که در «إنما الواجب اکرامُه زیدٌ»، واجب الاکرام سـنخ الحکم است؛ چون خود حصـر قرینه است؛ اگر مراد شـخص الحکم باشد، انحصار معنا ندارد؛ چون هر شخص الحکمی مختص به موضوع خودش است. و تأکیدی بودن، غیرظاهر است.

مدلول دوم آیا مفهوم است؟

این را دیروز هم گفـتیم و قبول کردیم، انمـا الکلاـم دربـاره تعلیقه ای است که امروز می خواهیم بزنیم؛ وقتی می گوییم: «إنما الـواجب اکرامُـه، الفقیر»، دو مطلـب می فهمیـم: اول ایـن کـه: «اکرام فقیر واجـب است»، دوم این که: «غیرفقیر، واجب الاـکرام نیست.». انما الکلام در این است که: آیا این مدلول دوم منطوق است یا مفهوم است؟

مقدمات: توضیح چند واژه

اقسام قضیه به لحاظ موطن

در هر جمله ای چه قضـیه (مثل زیـدٌ عادل) چه انشاء (اکرم زیدا)، سه چیز داریم. چون قضـیه ساده تر است، در قضـیه پیاده می کنم. در قضیه سه چیز داریم:

قضیه ملفوظه یا محسوسه که در خارجْ موجود است و متکلم ایجادش کرده.

ص: ۱۲۶

قضـیه مسـموعه که «زیدٌ عادل»ی است که به قوه سامعه آن را شـنیدید و احساس کردید، این قضـیه مسموعه، در ذهن ما و در

نفس ما و در قوه سامعه ما موجود است.

بعد از این که این قضیه مسموعه تشکیل شد، قضیه سومی تشکیل می شود که قضیه متصوره یا معقوله است؛ در قوه عاقله ما قضیه ای پیدامی شود که به آن می گویند: «متصوره یا معقوله».

این قضیه معقوله، مرکب از سه جزء است: تصور زید، تصور عادل، و نسبت بین این دو تصور. یک صورت عقلی از زید در ذهن ما ایجادمی شود. این نسبت، نه تصور است و نه تصدیق، آیا امر واقعی است؟ یا مقولی است؟ فعلاً محل بحث ما نیست

دال و مدلول

قضیه اول (ملفوظه یا محسوسه)، نه دال است و نه مدلول. در اینجا دال و مدلول شما، قضیه وسطی و سومی است؛ یعنی قضیه مسموعه دال است، و سومی مدلول شماست.

مدلول التزامی

این قضیه سوم، در صدق، با چه قضایایی تلازم دارد؟ با این قضیه «زید عادل»، برخی قضایا مثل «زید لیس بفاسق» تلازم عقلی دارد. اگر قضیه «زید عادل» صادق است، هر قضیه دیگری هم که با این قضیه تلازم دارد صادق است. خود این قضیه «زید عادل» مدلول مطابقی است، آن قضیه ای که در صدق با این قضیه ملازمه دارد را مدلول التزامی می گویند.

منطوق

منطوق، عبارت است از مدلول مطابقی یا التزامی یک کلام؛ چون از خود کلام فهمیده می شود. مطابقی: «زید عادلٌ»، التزامی: «زیدٌ لیس بفاسقٍ». اسم جامع اولی و دومی را «منطوق» گذاشته بودند. مدلول، به دو قسم منطوق و مفهوم تقسیم می شود.

ص: ۱۲۷

اصولیین متوجه شدند شق سومی هم داریم که نه مطابقی است و نه التزامی؛ مثلاً اگر گفتیم: «فی الغنم السائمه زکاه» و مفهوم داشته باشد و از آن بفهمیم: «لیس فی الغنم المعلوفه زکاه»، این قضیه، نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی است. لذا این سؤال مطرح شد که: فارغ بین دومی (مدلول التزامی) و سومی (مفهوم) چیست؟

تفاوت مفهوم و مدلول التزامی

شهیدصدر: مضمون و صیاغت

شاید بهترین تعبیر، تعبیر آقای صدر بوده ولو به آن اشکال کرده ایم و قبول نکرده ایم. مدلول مطابقی، مرتبط است با محتوا و مضمون کلام. اما مدلول مفهومی دائماً مرتبط است با صیاغت، نه با مضمون و محتوا. لذا اگر جمله ای که مفهوم دارد صیاغتش را عوض کنید اما محتوایش را حفظ کنید، مفهومش را از دست می دهد؛ مثلاً «إن جاء زید فیجب اکرامه» مفهومش این است که: «لایجب اکرام زید إن لم یجیء». اگر (طبق تفسیر آقای صدر از جمله شرطیه) صیاغت را عوض کنیم اما محتوا را حفظ کنیم و بگوییم: «وجوبُ اکرام زید، موقوفٌ علی مجیئه.»، این جمله دوم، در نظر آقای صدر، با جمله اول، محتوایش کاملاً یکی است. با این تفاوت که «عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه» اگر از جمله اول (إن جاءك زید فأكرمه) برداشت شود اصطلاحاً مفهوم است (چون از صیاغت «اشتراط» برداشت شده)، ولی اگر از جمله دوم (وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه) برداشت شود اصطلاحاً مدلول التزامی است (چون از محتوا و مضمون کلام برداشت شده).

پس اگر گفتید: «إن جاء زید فیجب اکرامه» می فهمیم که «لایجب اکرام زید عند مجیئه»، لکن مدلول التزامی است نه مفهوم. فرقش این است که «عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه» را در جمله اول (إن جاءك زید فأكرمه) از صیاغت یعنی از شرطیت جمله فمیدیم، اما در جمله دوم (یجب اکرام زید عند مجیئه) از محتوا و مضمون فهمیدیم؛ چون با این قضیه در صدق ملازمه دارد. لذا باید دقت کرد اگر همان جمله شریطه صیاغت را عوض کردیم اما محتوا را حفظ کردیم، مفهوم ما می شود مدلول التزامی، و مدلول التزامی از اقسام منطوق است.

تطبیق بر مانحن فیه

در جمله «إنما الواجب اکرامُه، فقیر.»، منطوقْ «اکرام الفقیر واجب» است، مفهومْ «لا یجب اکرام غیر الفقیر» است. با توجه به توضیحی که گذشت، مدلول التزامی است یا مفهوم است؟ به عبارت دیگر: «لا یجب را از صیاغت فهمیدیم؟ یا از محتوا فهمیدیم؟ به نظر می رسد کلمه «إنما» معادل «فقط» در فارسی است و لذا مدلول التزامی بوده و منطوق است؛ یعنی ما این را از محتوا به دست آورده ایم، نه از صیاغت کلام، پس داخل در مدالیل التزامی می شود، نه داخل در مدالیل مفهومی. لذا ما هم می گوییم: آن مفهومی که می گویند یعنی مدلول التزامی را دارد. اما این مفهوم، مربوط به محتوا و مضمون است، نه به صیاغت. البته با قاطعیت نمی گویم، «إنما» لب مرز است. آیا معادل فقط است و مربوط به محتواست؟ یا مربوط به صیاغت کلام است؟ ظنّ قوی دارم که مربوط به محتواست.

مختار: فعل رفتاری و کلام

ما قائلیم که مفهوم را از فعل گفتاری متکلم فهمیده ایم. در «انما»، این مدلول دوم را از فعل گفتاری استفاده کردیم؟ یا از کلام استفاده کردیم؟ ما فرق مدلول التزامی و مفهوم را در این گذاشتیم که مدلول التزامی را از کلام استفاده می کنیم و مفهوم را از فعل گفتاری استفاده می کنیم. اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد، از فعل رفتاریِ اشتراط استفاده کرده ایم. اشتراط، فعل رفتاری است، کیفیت عمل است. فعل گفتاری، همان تلفظ است.

تطبیق بر مانحن فیه

إنما

در مانحن فیه، آیا از کلام استفاده کرده ایم؟ یا از فعل رفتاری؟ این است که یک مقدار ابهام دارد، ولی به نظر می رسد از کلام استفاده می کنیم نه از فعل رفتاری.

ص: ۱۲۹

تقدیم ما حقه التأخیر

اگر ادات حصر، تقدیم ما حقه التأخیر باشد، از فعل رفتاری استفاده شده. و لذا طبق مبنای ما داخل در مفهوم است.

هذا تمام الکلام در مقام حصر. إن شاءالله فردا واردمی شویم در مقام دوم که ادات استثناست، که بحث مهمی است.

مفاهیم/مفهوم حصر /مقام ثانی ادات استثناء ۹۴/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم/مفهوم حصر /مقام ثانی: ادات استثناء

خلاصه مباحث گذشته:

عرض کردیم در دو مقام بحث می کنیم، از مقام اول (ادات حصر) فارغ شدیم، رسیدیم به مقام دوم که بحث امروز ماست.

المقام الثانی: ادات استثناء

محل نزاع

در مدلول دوم خلافی نیست

امام فرموده: «یجب اکرام الفقراء إلاـ الفساق»؛ ظاهراً هیچ اختلافی نیست در این این که: «این جمله، واجد دو مدلول است.»؛ مدلول اول، این است که «یجب اکرام الفقیر غیر الفاسق»، مدلول دوم این است که «لایجب اکرام الفقیر الفاسق».

این که دو مدلول، دارد، دلیلش تعدد صدق و کذب است. اگر کسی بگوید: «همه انسان ها سیاه پوست هستند الا زنگی ها»، دو دروغ گفته؛ یکی این که گفته: «غیرزنگی ها سیاه پوست هستند»، و یکی هم این که گفته: «زنگی ها سیاه پوست نیستند». آقای صدر هم تصریح دارد که دو تاست.

از کلمات علما هم همین عدم اختلاف ثابت می شود. پس اختلافی نیست در این که مدلول اول «وجوب اکرام فقیر غیرفاسق» است، و مدلول دوم «عدم وجوب اکرام فقیر فاسق» است.

آیا مدلول دوم مفهوم است؟

تمام نزاع، دقیقاً در یک کلمه است: مدلول دوم که می گوید: «لایجب»، نفی وجوبی است که در مدلول اول است؟ یا نفی مطلق وجوب است؟

اگر نفی همان وجوبی باشد که در مدلول اول (وجوب اکرام فقیر غیرفاسق) است، پس نافی شخص حکم است؛ یعنی آن

وجوبی که تعلق گرفته به اکرام فقیر غیرفاسق، در فقیر فاسق، آن وجوب نیست. اگر شخص وجوب را نفی می کند، این مدلول دوم، مفهوم نیست؛ چون مفهوم دائماً انتفاء سنخ الحکم است.

ص: ۱۳۰

اگر اینطور نباشد که فقط خصوص «وجوب اکرام فقیر غیرفاسق» را از «فقیرفاسق» نفی کند، بلکه مطلق «وجوب اکرام» را از «فقیرفاسق» نفی کند، پس این مدلول دوم مفهوم است؛ چون حکم «وجوب اکرام» نسبت به قید «فاسق» مطلق است و لذا سنخ الحکم است.(۱)

شهیدصدر

دو قول مختلف

مرحوم آقای صدر، در «تقریرات» قائل به مفهوم شده؛ یعنی جمله دوم، نسخ سنخ وجوب است. اما در «حلقات» گفته: «استثنا، مفهوم ندارد.»؛ یعنی جمله دوم، همان وجوبی را نفی می کند که در جمله اول اثبات کرد، لذا فاقد مفهوم است. یعنی درواقع انگار مولا گفته: «اکرم الفقیر غیرالفاسق».

ص: ۱۳۱

۱- (۱) - اشکال: استاد اینطور تقریرکردند که: تمام کلام در این است که: در مدلول دوم آیا همان وجوب مدلول اول نفی می شود یا نه؟ اگر همان وجوب برداشته شود، مفهوم ندارد و شخص الحکم است. ولی ظاهراً اختلافی نیست در این که همان وجوب مدلول اول نفی می شود، بلکه مصبّ کلام، در این است که: حکمی که در مدلول اول است آیا شخص الحکم است یا سنخ الحکم؟ کما این که شهیدصدر در تقریرات قائل شده که همان حکم نفی می شود ولی مفهوم دارد چون حکم مدلول اول سنخ الحکم است. پاسخ استاد: مهم این است که در مستثنی چه چیزی را نفی می کنیم؟ اگر شخص الحکم را نفی کنیم، مفهوم ندارد. و اگر سنخ الحکم را نفی کنیم، مفهوم دارد. و ممکن است که مستثنی و مستثنی منه متعاکس باشند؛ یعنی ممکن است مستثنی منه بر سنخ الحکم دلالت کند ولی مستثنی بر شخص الحکم، یا بالعکس. پس درواقع کاری با حکمِ در مستثنی منه نداریم. مهم این است که در مستثنی چه حکمی به کار رفته.

ظاهراً عدول کرده

ظاهر مطلب این است که عدول کرده، به دو قرینه.

قرینه اول: تاریخ نگارش

قرینه اول، این است که حلقات، آخرین اثر اصولی ایشان است؛ یعنی حلقات را بعد از تقریرات نوشته است.

قرینه دوم: تعبیر اصح

و قرینه دوم این بوده که در حلقات نوشته: «هذا هو الأصح». اگر «اصح» به معنی «صحیح» باشد، واضح است که عدول کرده. اگر هم به همان معنای «اصح» باشد، خواسته احترام خودش را حفظ کرده باشد؛ یعنی آن قولی هم که قبلاً گفتیم، خیلی بیخود نبوده، آن هم صحیح بوده.

دلیل مفهوم داشتن در تقریرات

مرحوم آقای صدر یک قاعده ای را دارد؛ که اگر یک جایی بین حکمی و قیدی نسبت تامه داشته باشیم، مراد از آن حکم، سنخ است نه شخص.(۱) در ذهنش این بوده که وقتی مولا بگوید: «اکرم الفقیر الا الفاسق» نسبت، تامه است یا ناقصه؟ این نسبت، تامه است؛ به خاطر این قاعده که اگر حکم، طرف نسبت تامه واقع شد، دائماً سنخ است.

نسبت استثنائیه، بین مستثنی و مستثنی منه است. اکرم الفقراء الا الفساق» استثنا از فقیر شده؛ یعنی الفقیر الفاسق لیس بواجب الاکرام. مستثنی را استثنامی کنیم از مستثنی منه به لحاظ حکم.

ص: ۱۳۲

۱- (۲) – و الوجه فی ذلک علی ضوء الموازین المتقدمه انَّ الاستثناء یعنی الاقتطاع و هو لا یکون إِلَّا من شئون النسب التامه الحقیقیه فی الذهن، و اما فی الخارج فلا اقتطاع و لا حکم فهی کالعطف و الإضراب و نحو ذلک نسب ثانویه ذهنیه و لیست أولیه خارجیه کی تکون ناقصه، و حینئذٍ یکون من المعقول إجراء الإطلاق فی طرفها و هو الحکم لإثبات انَّ طرفها السنخ لا الشخص و المفروض دلالته وضعاً علی الحصر فیتم بذلک کلا رکنی المفهوم. بحوث:ج۳ص۲۱۳.

چرا نسبت، تامه است؟ نسب دو قسم است: ذهنیه، و واقعیه. در نسبت استثنائیه «جاء القوم الا زیدا» در عالم خارج چیزی به نام نسبت استثنائیه نداریم. پس این نسبت، ذهنی است.

مراد از نسبت ذهنیه ، نسبتی است که ذهن می دهد و در عالم واقع نیست. عدالت زید اگر باشد، در خارج است و ذهن انتزاعش می کند. نسبت بین زید و عدالت، عروض است و ناقصه است.

پس اولاً نسبت استثنائیه تامه است، دلیلش این است که این نسبتْ ذهنی است، و همه نِسب ذهنیه تامه است، نه خارجیه. و ثانیاً حکمی که در دو طرف نسبت تامه واقع می شود، دائماً سنخ است؛ چون نسبت ناقصه است که قید واردمی کند و حکم را شخصی می کند. نسبت تامه، حکم را قیدنمی زند و لذا سنخ حکم می شود. با این مقدمات، در «تقریرات» نتیجه گرفته که پس «لا-یجب»ی که مدلول دوم است و از استثنا فهمیده می شود، نفی وجوبی است که در مستثنی منه است، و وجوب در مستثنی منه، سنخی است چون طرف نسبت تامه است. پس وجوبی که در مدلول دوم نفی می شود، سنخ الوجوب بوده و لذا مدلول دوم مفهوم است.(۱)

ص: ۱۳۳

۱- (۳) - تقریر استدلال در مباحثه: مقدمه اول: هر جا نسبت بین حکم با قیدی تامه بود (مثل «یجب اکرام زید إن جاءک»)، حکمْ طبیعی است. و هر جا نسبت بین حکم با قیدی ناقصه بود (مثل «یجب اکرام زید عند مجیئه»)، حکمْ شخصی است. مقدمه دوم: نسبت ذهنیه، دائماً تامه است. و نسبت خارجیه، دائماً ناقصه است. به اثبات این مقدمه، نه استاد اشاره کرده اند، نه شهیدصدر. نتیجه: نسبت استثنائیه چون ذهنیه است، پس طبق مقدمه دوم، تامه است. پس طبق مقدمه اول، حکمی که طرف نسبت استثنائیه باشد، طبیعی حکم است. و مستثنی هم همان حکم را استثنامی کند، پس حکم منفی در مدلول دومْ سنخ الحکم بوده و لذا مدلول دومْ مفهوم است.

دلیل مفهوم نداشتن در حلقات

اما در حلقات گفته: مفاهیم حرفی را تبدیل کنیم به مفاهیم اسمی. جمله ما این بود که: «یجب اکرام الفقیر إلا الفاسق»؛ نسبت استثنائیه ما، دالّش حرف بود، اگر این را تبدیل کنیم به نسبت اسمیه، دو احتمال وجود دارد:

یک احتمال این است که مفادش این است: «وجوبُ اکرام الفقیر، یستثنی منه الفاسق.»، درنتیجه بین حکم (که مبتداست) با مفاد استثنا نسبت تامه برقرار است و لذا سنخ الحکم شده و مفهوم ندارد. احتمال دوم هم این است که: «جعَل الشارعُ وجوبَ اکرام الفقیر مستثنیً منه الفاسق»، درنتیجه بین حکم و استثنا نسبت ناقصه برقرار است و لذا شخص الحکم بوده و مفهوم دارد.

اگر بگویم: «اکرم الفقیر الا الفاسق»، آیا از استثنا خبرمی دهم که مفادش احتمال اول بشود؟ یا مصبّ خبر من استثنا نیست بلکه مصبّ خبر من جعل شارع است و لذا مفادش احتمال دوم است؟ ایشان فرموده که: «اصح، دومی است.».(۱) پس ما در مانحن فیه یک وجوب مقید بیشتر نداریم. ایشان می فرماید: ظهورش در این است که من دارم از حکمی خبرمی دهم که فیه الاستثنا، نه این که از استثناء خبربدهم. بنابراین مفهوم ندارد.(۲)

۱- (۴) - این نحوه استدلال کردن بر اثبات مفهوم یا رد آن، که بگوییم: «لامحاله باید به یکی از این دو جمله برگردد»، آیا روش صحیحی است؟ ممکن است در اصل جمله صیاغتی باشد که در این دو جمله منعکس نشود. پاسخ استاد: این قسمت هم جای تأمل دارد؛ چون خودم روی این قسمت فکرنکرده بودم، مطرحش نکردم.
۲- (۵) - لو حوّلنا الاستثناء فی قولنا: «یجب إکرام الفقراء الا الفساق»، الی مفهوم اسمی، لوجدنا انّ بالامکان ان نقول تاره: «وجوب اکرام الفقراء یستثنی منه الفساق.»، و ان نقول اخری: «جعَل الشارع وجوبا لاکرام الفقراء مستثنی منه الفساق.». و القول الأوّل یدل علی الاستثناء من الطبیعی. و القول الثانی یدلّ علی الاستثناء من شخص الحکم، فان رجعت الجمله الاستثنائیه الی مفاد القول الأول، کان لها مفهوم، و ان رجعت الی مفاد القول الثانی، لم یکن لها مفهوم، و هذا هو الأصح . حلقات (صیاغت جدید طبق ترتیب کفایه) ج۲، ص۲۲۶.

مختار: عرفاً مفهوم ندارد

حلقات را قبول کردیم. شاهدمان هم این است که: اگر مولا در مقام «تشریع» امروز بگوید: «أکرم الفقیر إلا الفاسق»، و دیروز یا فردا بگوید: «اکرم الفقیر الفاسق»، بین این دو خطاب، آیا عرف تنافی می بیند؟! عرف اینطور قضاوت می کند که مولا دو جعل دارد که متعلَّق هایش با هم فرق داشته. آیا ما به مولا اعتراض می کنیم که چرا این دو جعل را انجام داده؟!

اگر همین را مولاـ با وصف می گفت: «اکرم الفقیر غیرَ الفاسق» فردا بگوید: «اکرم الفقیر الفاسق»، آیا عرف تنافی می بیند؟! چطور در وصف روشن است که تعارضی نیست؟ به نظر ما اینجا هم همانطور است.

پس فعلاًـ اینطور به نظر می رسد که مفهوم ندارد؛ در جمله دوم دقیقاً آن چیزی را نفی می کند که همان را بر مستثنی منه اثبات کردیم؛ می خواهیم بگوییم: همان «حکمی که برای مستثنی منه اثبات کردیم»، همان حکم را از مستثی نفی می کنیم. لذا به نظر می رسد: هذا هو الأصح؛ چون هنوز قطعی نیست، اما ظنّ قوی دارم که نفی همان حکم مستثنی منه می کند و لذا شخص الحکم بوده و مفهوم ندارد.

هذا تمام الکلام در مفهوم حصر.

مفاهیم/مفهوم عدد و لقب /و شروع عام و خاص ۹۴/۱۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفاهیم/مفهوم عدد و لقب /و شروع عام و خاص

خلاصه مباحث گذشته:

متن صحبت ما در مفهوم بود، از مفهوم حصر فارغ شدیم، رسیدیم به آخرین مفهوم: مفهوم اللقب و العدد.

فصل پنجم: مفهوم لقب و عدد

مقام اول: مفهوم لقب

مراد از لقب، آن عنوانی است که در خطاب اخذمی شود. ذکر صفت بدون موصوف، لقب است.

ص: ۱۳۵

آیا از اخذ یک عنوان در خطاب استفاده می شود انتفاء حکم عند انتفاء این عنوان؟ از «اکرم العالم» استفاده می شود که: «اکرام عالم، واجب است.»، اما از این جمله آیا استفاده می شود که «اکرام غیر عالم، واجب نیست.»؟ یا استفاده نمی شود؟

این مفهوم لقب، جای بحث ندارد؛ تنها قضیه ای که از «اکرم العالم» استفاده می کنیم، «وجوب اکرام عالم» است. هیچ وقت

استفاده نمی کنیم که: «لایجب اکرام غیر العالم».

مقام دوم: مفهوم عدد

مثلاً اگر امام فرمود: «اکرم خمسه من الفقراء»، این عدد آیا مفهوم دارد یا نه؟

مجموعی (وحدت تکلیف)

تاره حکم به نحو مجموعی تعلق می گیرد و مراد این است که یک تکلیف تکلیف بیشتر ندارد، لکن تعلق گرفته به اکرام پنج فقیر به نحوی که اگر چهار فقیر اکرام کند.

اگر مجموعی مرادش باشد، برای بررسی مفهوم داشتن نباید بگوییم: «اکرام ششمی واجب است یا نه؟»، باید بگوییم: «آیا اکرام مجموعه شش تایی هم واجب است یا نه؟»، در این صورت داخل می شود در مفهوم «لقب»؛ چون یک تکلیف بیشتر نیست، رفته روی عنوان «خمسه من الفقراء».

استغراقی

اما یک بار به این صورت است که حکمْ استغراقی و انحلالی است در افراد آن عدد، یعنی من پنج تا تکلیف دارم به نحوی که اگر سه فقیر را اکرام کنم، سه تکلیف را امتثال کرده ام و دو تکلیف را امتثال نکرده ام.

اما اگر استغراقی باشد و حکم انحلالی باشد به این معنی که پنج تا وجوب دارم، آیا در اینجا فهمیده می شود که: «اکرام فقیر ششم، واجب نیست.»؟ در مانحن فیه وقتی می گوید: «اکرم خمسه من الفقراء»، آیا وجوب اکرام ششم را نفی می کند؟ یا ساکت است و هیچ دلالتی ندارد؟ اگر ساکت باشد، رجوع می کنیم به برائت. ولی اگر ساکت نباشد، به همین خطاب اخذمی کنیم.

عدد، فاقد مفهوم است

در مانحن فیه، خود عدد فاقد مفهوم است؛ درباره نفر ششم ساکت است.

الا در مقام تحدید

پس عـدد و لقب فاقـد مفهوم هسـتند، الاـ این که عـدد عرفاً ظهور در تحدیـد دارد و اگر هم مفهوم می فهمیم، از تحدیـد می فهمیم.

ولی این مدلول در مقام تحدید، مفهوم مصطلح نیست

تحدیـد، مـدلول کلاـم نیست، یک فعل است. تلفظ، فعل گفتاری است. غیر از تلفظ، هر چه باشـد، فعل رفتاری است. تلفظ به عـدد، فعل گفتاری است. اما این که تحدیـدکرده، فعل رفتاری است. مهم نیست تحدیـد از فعل رفتاری فهمیـده شود یا از فعل گفتاری، مهم این است که هر ظهوری که فعل پیداکند، حجت است.

معنای تحدید شخص الحکم در این تعداد، این است که سنخ حکم، محدود در این تعداد است.

این، نکته جالبی است که علما گفته انـد: «اگر در مقام تحدیـد باشـد، مفهوم دارد.»، اما تحدیـد را جزء مفاهیم ذکرنکرده اند؛ چون در ارتکاز فقها بوده که تحدید، جزء کلام نیست. کما این که به سیره عقلا خیلی استدلال می کنند، اما جزء ادله بحثش نمی کنند. فرق بین سیره و اجماع چیست که اجماع را از ادله حساب کرده اند اما سیره را نه؟ تحدید هم همینطور است؛ با این که قبول داشته اند که: «مقام تحدید، مفهوم می رساند.»، با این حال هیچ وقت نگفته اند: «یکی از مفاهیم، تحدید است.»؛ کأنه به ارتکازشان فهمیده اند: مفهوم اصطلاحی نبوده و از مدالیل لفظ نیست.

خلاصه ماهیت مفهوم (تفاوت مفهوم با مدلول التزامی)

ماحصـل بحث این است که: یـک مـدلول مطـابقی قـائلیم، یک مـدلول التزامی قائلیم، اما مـدلول مفهومی قائل نیستیم. مـدلول کلاـم، یا مطابقی است یا التزامی. مـدلول مطابقی، نفس همان جمله است؛ مثلاً جمله «اکرام العالم» مـدلول مطابقی اش عبارت است از «اکرم العـالم». مـدلول مطـابقی گاهی تلازم عقلی یا عرفی دارد با قضـیه دیگر، به این قضـیه دیگر می گوییم: «مـدلول التزامی». پس چیزی به نام مدلول مفهومی نداریم.

ص: ۱۳۷

تمام مداليل التزامی، دائماً قضیه است. در حالی که مفهوم، تصدیق است. چرا تصدیق است؟ چون مفهومْ مستفاد از فعل است، و فعل را شناسایی می کنیم، و شناسایی دائماً تصدیق است نه قضیه.

این چیزی که مفهوم است، تصدیق است، نه قضیه و جمله. ما مدلول مطابقی را دائماً قضیه می دانیم نه تصدیق. اما مدلول مفهومی را دائماً تصدیق می دانیم نه قضیه. و این تصدیقی که آقایان از آن تعبیر به مفهوم می کنند، دائماً مستفاد از یک فعل گفتاری است به انضمام قرائن.

پس فرق جوهری بین «مدلول التزامی» با «مدلول مفهومی» در نظر ما دو فرق اساسی است: فرق اول این است که: مدلول التزامی دائماً قضیه است، اما مدلول مفهومی دائماً تصدیق است. فرق دوم این است که: مدلول التزامی از کلام استفاده می شود، ولی تصدیق از فعل گفتاری استفاده می شود.

و ریشه همه مفاهیم را فقط به تحدید برگرداندیم.

پس ما مدلول مفهومی را منکر شدیم، و آنچه می گویند: «مفهوم است»، اولاً (چون شناسایی فعل متکلم است) تصدیق است نه قضیه، و ثانیاً مستفاد از فعل است نه از کلام.

هذا تمام الکلام فی مبحث المفهوم.

المبحث الرابع: العام و الخاص

مقدمه

اهمیت این فصل

تقریباً مهم ترین بحث های اصولی، از اینجا به بعد شروع می شود؛ تا اینجا به قول رفقا به عرف هم که مراجعه کنیم، متوجه می شویم چه باید کرد. اما مباحث فنی و اصولی، از عام و خاص شروع می شود.

روش بحث ما

و سعی من بر این است که تا جایی که ممکن است ساده بگویم، و قسمت های مشکلش را حذف کنم. و چون تنظیمش طبق کفایه است، ترتیبش با مطالب آقای صدر تفاوت دارد، ولی سعی کرده ام مطالب آقای صدر را هم بگویم.

مرحوم صاحب کفایه برای این مبحث سیزده فصل ذکر کرده،

الفصل الأول: تعریف العام و أقسامه

تعریف عموم: شمول

تعریف لغوی

گفته شده که: کلمه «عموم»، در لغت، به معنای «شمول» است. و «عام»، یعنی شامل.

تعریف اصطلاحی

اما اگر بخواهیم عموم را در اصطلاح اصولی تعریف کنیم، اینطور تعریف کرده اند که: «شمول الحکم لجمیع افراد مدخول اداه العموم».(۱)

ما اگر گفتیم: «اکرم کلَّ فقیر»، فرض کنید در خطاب تبلیغ باشد، از این کلام، وجوب استفاده می شود. به فقیر اصطلاحاً «عام» می گویند. «کل» عام نیست، «کل فقیر» عام نیست. عام ما فقط «فقیر» است. این وجوب اکرام، همه افراد فقیر را می گیرد، شمول وسعه را از کجا فهمیدیم؟ از ادات عموم که در این مثال «کل» است. و حکم، به تمام افراد عام سرایت می کند.

گاهی به خطاب مشتمل بر عام هم «عام» می گویند.

گاهی ادات عموم، بعد از عام ذکرمی شود مثل «اکرم الفقیر جمیعاً» یا «اکرم الفقیر مجموعاً». پس این که در تعریف «عام»، «ادات عموم» را داخل کردیم، از باب غلبه بود؛ چون در اکثر موارد، عموم را بعد از ادات عموم می آوریم.

فرق بین عام و مطلق

عموم در عام را از «وضع» استفاده می کنیم؛ یعنی از لفظی استفاده می کنیم که برای عموم وضع شده. اما عموم در مطلق را از مقدمات حکمت استفاده می کنیم. در «اکرم کل فقیر» وجوب را از «کل» استفاده کردیم. و همینطور است «اکرم الفقیر جمیعا» یا «اکرم جمیع افراد الفقیر».

۱- (۱) - البته آنچه استاد فرمودند، تعریف «عمومیت» است، نه تعریف «عام». شاید دقیق تر این باشد که: «العام، هو مدخول اداه العموم الذی شمَل الحکمُ جمیعَ افراده.».

إن شاءالله در جلسه بعد وارد می شویم در «اقسام عموم

...

عام و خاص/اقسام عام /معنای انحلالی بودن ۹۴/۱۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عام و خاص/اقسام عام /معنای انحلالی بودن

خلاصه مباحث گذشته:

تعریف عـام را ذکر کردیم، و گفـتیم که تفـاوت «عـام» بـا «مطلق» این است که: منشـأ عـام، یـک دالّ لفظی است، نه مقـدمات حکمت. این جلسه تعریف عام را بیشتر توضـیح بدهیم. عموم را اینطور تعریف کردیم که: «شـمول الحکم لجمیع افراد مدخول ادات العموم».

آنچه به عموم متصف می شود

در مقام مثال، مثال زدیم به «اکرم کل فقیر». عام، وصف واقع می شود برای سه چیز: عنوان، و حکم، و خطاب.

۱- عنوان

اصـل این اتصاف، مال عنوان است؛ یعنی عنوان است که موصوف می شود به عمومیت. در مثال «اکرم کل فقیر»، عنوان عام ما «فقیر» است. و در اصول، از همین عام بودن عنوان بحث می کنیم.

۲- حکم

گاهی حکم موصوف به «عام» می شود به اعتبار این که متعلَّق ما یا موضوع ما، عنوانی عام است.

مثال متعلق: «یحرم کلُّ کـذب»، کـذب عنوان عام است و متعلَّقِ حرمت است، اینجا به اعتبار عام بودن متعلق حکم، می گوییم: «خود حرمت کذب هم عام است».

مثـال موضوع: «یجب اکرام کـل فقیر»، اینجـا به اعتبـار عـام بودن موضوع (فقیر) می گوییم: «وجوب عام است». متعلَّقش اکرام است که مطلق است.

۳- خطاب

گـاهی خطـاب را موصوف می کنیم به عموم؛ در «یجب اکرام کـل فقیر» می گوییم: «این خطـاب، عام است.» به اعتبار این که

عنوان عامی (فقیر) در آن به کار گرفته شده.

پس این وصف عموم را برای سه چیز به کـار می بریم: عنوان، حکم و خطـاب. و این وصف، مـال عنوان است اصـلش. ولکن اگر آن عنوان موضوع یا متعلق واقع شد برای حکمی، به آن حکم و خطاب هم می گوییم: «عام است».

ص: ۱۴۰

اقسام عام

عموم یا عام، سه قسم است: شمولی یا استغراقی، بدلی، و مجموعی.

قسم اول: عام شمولی یا استغراقی

عام شـمولی، عامی است که حکم به جمیع افراد آن عام سـرایت می کنـد و به عـدد افراد عام، حکم داریم. مثلاً در «اکرم کل فقیر» اگر صد فقیر داشـته باشیم، این حکم برای همه افراد فقیر صادق است و به عدد افراد فقیر، وجوب اکرام داریم؛ یعنی صد وجوب اکرام داریم. یا اگر گفتیم: «یحرم کل کـذب»، یک شـخص به عدد دروغ هایی که می تواند بگوید، حرمت در حقش هست.(۱)

دو شاهد بر انحلالی بودن

شاهد اول: انحلال عصیان

حقیقتاً صـد طلب است؛ اگر یک طلب است، پس رهاکردن اکرام هر صـد فقیر بایـد یک معصـیت داشـته باشد! انشاءش یکی بود. ولی الآن به عـدد افراد موضوع، طلبی که امر واقعی است داریم. این انشاء متصف می شود به طلب انشائی. در اتصافش به طلب انشائی، حقیقتاً صد طلب است؛ یعنی این انشاء، مصداق برای صد طلب است.

شاهد دوم: مصداق

به عبـارت روشن تر: آیـا این انشـاء، مصـداق برای طلب اکرام زیـد هست یـا نیست؟ یعنی مفهوم طلب اکرام زیـد، آیا انشائش مصداق «طلب اکرام زید» هست یا نه؟

به عبارت روشن تر: گفته: «اکرام الفقراء»، اکنون مفهوم «طلبُ اکرام زید»، مصداق دارد یا ندارد؟ مصداقش همین انشاء است. «اکرم کـل فقیر» مصـداق «طلـب اکرام زیـد» است. و هم مصـداق طلب اکرام بکر است، به عـدد افراد فقراء مصـداق است. من طلب اکرام زیـد را به چنـد نحـو می توانم بگویم، یکی از آن راه هـا «اکرم کـل فقیر» است؛ بنـابراین «وجوب اکرام کـل فقیر» مصداق «وجوب اکرام زید» است.

ص: ۱۴۱

۱- (۱) - عـدد کـذب ها بی نهایت است. لکن ما در هر زمانی به مقداری که قدرت داریم، برای ما حرمت کذب هست؛ مثلاً در هر چند ثانیه یک قضیه کاذبه می توانم بگویم که آن قضیه کاذبه محدودیتی ندارد و من قدرت بر امتثال همه را دارم.

معنای انحلال

در اینجا علما می گویند: در عموم استغراقی، حکم انحلال پیدامی کند به عدد افراد، در واجبات، به عدد افراد موضوع منحل می شود. و در محرَّمات، به عدد افراد موضوع و متعلق، هر دو منحل می شود. در «نگاه به اجنبیه حرام است»، به عدد افراد اجنبیه نظر حرام داریم. پس در محرمات، حکم به لحاظ متعلَّق هم منحل می شود.

این که می گویند: «حکم، منحل می شود.»، به چه معنی است؟ قضایایی که در آنها انحلال داریم، سه قسم است:

قضایایی که ناظر به عالم واقع و تکوین است مثل «کل انسان جسم»، این را کنار می گذاریم. می خواهیم انحلال را در قضایایی معناکنیم که محمول ما حکم شرعی است (یعنی اعتباری است)؛ مثل «کل دم نجس»، مشتمل بر حکم است، یا «اکرم کل فقیر».

در احکام وضعی

در باب «احکام وضعی» مثل «کل ماء طاهر» به عدد افراد موضوع، حکم اعتباری داریم. مثلاً «هذا الدم» یک نجاست اعتباریه دارد، و «ذاک الدم» کذلک. در احکام وضعی، به عدد افراد، حکم وضعی اعتباری داریم. هر دمی نجاست خودش را دارد. وزان احکام وضعی، وزان اَعراض است؛ همانطور که هر جسم ابیضی بیاض خودش را دارد، هر دمی هم نجاست خودش را دارد.

خیلی فرق است بین «کل دم نجس» با «هذا الدم نجس»؛ حکم، در اولی واقعی است یعنی انتزاعی است نه اعتباری. اما «هذا الدم نجس» اعتباری است.

در مقابل این قول: دو قول دیگر داریم: این انحلال، در احکام وضعی، امر موهومی است، یا امری واقعی است.

در احکام تکلیفی

اشاره می کنم به مسلک مدرسه میرزا و مختار خودمان.

مدرسه میرزا: به عدد افراد موضوع، امر اعتباری داریم

ص: ۱۴۲

مـدرسه میرزا مِنهم آقای خوئی، قائل است در احکام تکلیفیه هم به عدد افراد موضوع، احکام تکلیفیه اعتباریه داریم؛ یعنی این فقیر، یک وجوب اکرام دارد که امرٌ اعتباری. فقیر دوم، یک وجوب دیگری دارد، فقیر سوم، وجوب سومی دارد. به عـدد افراد موضوع، وجوب داریم. و این وجوب، اعتباری است.

مسلک شهیدصدر: به عدد افراد موضوع، امر وهمی داریم

مسـلک آقای صـدر در اینجا مثل مسـلک ایشان در احکام وضـعی است؛ به عـدد افراد موضوع، وجوب داریم، اما وجوب، امر وهمی است؛ هر فقیری یک وجوب اکرام وهمی دارد.(۱)

احتمال می دهم مرحوم آقای صدر از احکام وضـعی غفلت داشته؛ نظرش به احکام تکلیفی بوده و از احکام وضعی غافل بوده و گرنه بعید است بگوید: «ملکیت، وهمی است.».

اشـکال: وقتی امر وهمی باشد، پس درواقع مجعول نداریم و درنتیجه انحلالی رخ نمی دهد. پس کسی که قائل به وهمی بودن حکم جزئی است، نمی تواند قائل به انحلال بشود.

پاسخ: صرف وهمی بودن وحدت درست نمی کند.

مختار: به عدد افراد طالب و مطلوب و مطلوبٌ منه، امر انتزاعی و واقعی داریم

در جمع بین احکـام واقعی و ظـاهری؛ از بین مسـلک مرحوم میرزا و مرحوم آقـای صـدر، هیـچ کـدام را قبول نکردیم، انتزاعی شدیم؛ وجوب اکرام این فقیر بر من یک مفهوم انتزاعی است؛ از مفاهیم واقعی است.

انحلال را روی مختـار خودمـان توضـیح بـدهم: مـا قـائلیم که در «طلب انشائی» هر طلب انشائی مقوِّم به سه امر است: طالب و مطلوب و مطلوب منه. هر یـک از این سه، این خصوصـیت را دارد که اگر متکثر بشود به عـدد تکثر هر یک، طلب واقعاً متکثر می شود.

۱- (۲) - وهمی، یعنی امری که وجود ندارد؛ مثل سـیمرغ یا شریک الباری. امر وهمی، مثل این دیوار (که وجود منحاز مستقل دارد) نیست. و مثل استحاله و تلازم (که واقعیت دارند) نیست. و از امور اعتباری (مثل ملکیت و نجاست) هم نیست.

مثال طالب: دو نفر، از یک نفر بخواهند که برای هر دو شان چای ببرد.

مثال تعدد طلب به تعدد مطلوب منه: آن یک نفر که چای را آورده، از دو دوستش بخواهد که استکان ها را بشوید.

در مانحن فیه، مطلوب، آیا فقط اکرام زید است؟ یا اکرام عمرو و بکر هم مطلوب است؟ واضح است که اکرام عمرو و بکر هم مطلوب است. پس ما به عدد افراد فقیر مطلوب داریم، پس مولاـ به عدد افراد مطلوب، طلب دارد. و حقیقت تکلیف، اعتباری نیست، بلکه چیزی جز طلب نیست، یا به داعی بعث (وجوب) یا به داعی زجر (حرمت).

سؤال این است که: وقتی مولا اکرام فقیر را طلب کرده، مولا چند مطلوب دارد؟ به عدد افراد فقیر، مطلوب دارد و طلب انشائی دارد. اگر صد فقیر داشته باشیم، مولا صد طلب دارد. وقتی که می گوید: «اکرم کل فقیر»، واقعاً انحلال است، امر ذهنی نیست. به عدد افراد مطلوب، کثرت را می پذیرد.

خلاصه مختار

پس مراد از «انحلال» این است که به عدد افراد مطلوب یا مطلوبٌ منه، مولا طلب و حکم واقعی داریم.

تتیمش إن شاءالله برای جلسه بعد.

عام و خاص/اقسام عام /عموم بدلی و شمولی ۹۴/۱۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عام و خاص/اقسام عام /عموم بدلی و شمولی

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در اقسام عام بود؛ گفتیم: عام را تقسیم کرده اند به سه قسم: استغراقی یا شمولی، بدلی و مجموعی. مثال استغراقی: «أکرم کل فقیر» که «فقیر» عام است و حکم منحل می شود به عدد افراد آن عام. در مثال «أکرم کل فقیر» هر فقیری یک وجوب اکرام دارد، در «الخمر نجس» هر خمری یک نجاست دارد. و گفتیم: در انحلال، مراد ما از «انحلال» در احکام تکلیفیه این است که: به عدد هر فردی از افراد آن عام، طلب (در جایی که حکم وجوب است) یا ردع (در جایی که حکم تحریم است) داریم.

ص: ۱۴۴

قسم دوم: عام بدلی

قسم دوم، عام بدلی است.

مثال های عام بدلی

برای مثال عام بدلی، تاره گفته شده: «أکرم أی فقیر» تاره گفته شده: «أکرم أحد الفقراء»، و تاره هم گفته شده: «أکرم فقیرا أیَّ فقیرٍ کان».

قدر متیقین این سه مثال، مثال سوم است؛ که «أکرم فقیراً أیَّ فقیرٍ کان».

مثال دوم، ظاهراً مثال درستی نیست.

و مثال اولی هم محل تأمل است؛ من نمی دانم که آیا کلمه «أی»، به «یکی» ترجمه می شود یا به «هر»؟ و اگر معادل «یکی» است، آیا مثل «أحد» است در «أحد العلماء» یا اینطور نیست؟ آقای صدر که عرب است و به ارتکازش بیش از ارتکاز خودمان می توانیم اعتمادکنیم، به عنوان مثال «عام»، این مثال دوم را زده. ولی مشکلش این است که «أحد الفقراء» را هم مثال زده که قطعاً عام بدلی نیست. اگر این مثال را نمی زد، به ارتکاز ایشان اطمینان می کردیم و مثال اول را هم می پذیرفتیم. اما «أحد الفقراء» مطلق است نه عام.

پس عام بدلی، مثال قدر متیقنش، «أکرم فقیراً أیَّ فقیرٍ کان» است که عام ما «فقیر» اول است. و الفاظ عموم، یا «أیّ» است، یا مجموعه «أی فقیر کان».

حقیقت عام بدلی

مشهور: علی البدل

در «عام بدلی» حکم منحل نمی شود؛ یک حکم بیشتر نیست، اما این حکم به تمام افراد سرایت می کند و شامل همه افراد می شود، اما به نحو علی البدل و لا علی التعیین، نه به نحو شمول؛ یعنی شامل زید و عمرو و بکر می شود، ولکن هر یکی را علی البدل شامل می شود.

مناقشه در مشهور: معنای محصلی ندارد

این که شامل هر فردی می شود «علی البدل» یا «لا ـ علی التعیین»، آیا معنای محصَّلی دارد؟ به عبارت روشن تر بگویم: ما اگر گفتیم: «اکرم کل فقیر» شامل زید می شود، اگر گفتیم: «أکرم فقیراً أیَّ فقیر کان» آیا «فقیراً» شامل زید می شود یا نمی شود؟ آیا درست است بگویم: «زید واجب الا ـ کرام است»؟ یا غلط است؟ معلوم است که این قضیه صادق نیست. پس اگر گفتیم: «أکرم فقیراً أیَّ فقیر کان»، اکرام زید واجب نیست؛ چون وجوب اکرام زید، مصداق این وجوب بدلی نیست؛ چون اگر زید واجب الاکرام باشد، پس نباید با اکرام عمرو ساقط بشود.

باید به عدد فقراء، حکم داشته باشیم. ولی وجدان ما این است که یک وجوب بیشتر نیست. پس بالاخره مصداق و فرد این فقیر در این خطاب، کیست؟! لذا گفته ایم: «این که افراد را شامل می شود علی البدل.»، معنای محصلی ندارد.

مختار: فرد مردد موهوم

قبلاً ـ گفته ایم: یک فرد معین داریم یک فرد مردد. فرد معین، مثل زید که یک فرد معین از انسان است. اما ما در قبال افراد معیَّنه انسان، فرد مردد و نامعین هم داریم که فردی است موهوم (یعنی در عالم خارج موجود نیست)، ولکن عرف در مواردی برای این فرد موهوم واقعیت می بیند و بر اساس همین واقعیت دیدن، در ارتباطات و روابط خودش، موضوع اثر قرارش می دهد.

مثلاً اگر زید (که فرد معینی است) را دیده باشم ولی گفته باشم: «رأیت رجلاً»، عنوان «رجلاً» ناظر به کیست؟ این «رجلا» یک فرد مردد است؛ یعنی اشاره به فرد یا افراد معینی نیست، اشاره به فرد مردد است که واقعیت ندارد اما عرف برایش واقعیت می بیند. مطابَق این فرد مردد، تمام افراد است؛ یعنی تمام افراد، مطابق این فردند، نه این که مصداق این مفهومند. پس «زید» مصداق «رجلاً» نیست؛ چون اصلاً متکلم و مولا وقتی گفت: «اکرم رجلا»، به یک فرد معین یا به جمیع افراد اشاره نکرده، بلکه به یک فرد موهومی که عرف برایش واقعیت می بیند اشاره کرده است. و زید، مطابَق آن فرد است؛ بلکه فقط بر آن فرد منطبق می شود. چرا مصداق نیست؟ چون زید، فرد موهوم و مردد نیست. لذا در مقام امتثال، هر کدام را که اکرام کند، امتثال شده است؛ چون همه اینها مطابَق های آن فرد مردد هستند. پس نکته شمول بر تمام افراد، انطباق فرد مردد بر هر فردی است.

هر موجودی دائماً متعین است. لذا این موجود که نامتعین است، امر موهوی است؛ در وعاء «وهم» وجود دارد.

فرد مردد، مصـداق نـدارد؛ مصـداق اضافه می شود به مفهوم، مطابق اضافه می شود به فرد مردد. در مثال معروف بیع فرد مردد وقتی می گویم: «یکی از این ده کیسه را فروختم به ده درهم»، مصـداق مبیع، هیـچ کدام از این ده کیسه ها نیست، یک کیسـه نامعین است که در عالم وهم موجود است، اما کیسه اول تا دهم مطابَق فرد مردد است. لذا اگر در مقام ادای مبیع کیسه سوم را دادم، مطابَق فرد مردد را داده ام. اینجا علم من کدر نیست، خود واقع نامعین است.

بـا اشـاره به زیـد و عمرو می گویم: «یکی از این دو نفر انسان است»، مشارٌإلیه کـدام است؟ چرا صادق است؟ چون «احـدهما» اشاره دارد به فرد نامعین که در خارج مطابق دارد، و به جای یک مطابق، دو مطابق هم دارد.

یکی از بحث هـای مهم در واجب کفـایی همین بـود که مکلـف و مطلـوبٌ منه نمی شـود مردد باشـد؛ نمی شود مولاـ بگویـد: «فلیکرم احدکما هذا الرجل»؛ چون هر دو از تکلیف فراری هستند. آنجا گفتیم توجیه مشهور این است که: کل واحد باید او را اکرام کنند، لکن وجوب اکرام مشروط به عدم اکرام دیگری است.

پس ما قائلیم که موضوع، فرد مردد یا نامعین است؛ «اکرم فقیرا أی فقیر کان» شامل زید و عمرو و بکر و هیچ فرد معینی نیست، اشـاره به افراد هم نیست. بلکه اشـاره به یک فرد نامعین است که در عالمی به نام عالم «وهم» موجود است، لکن قابلیت انطباق بر اشخاص را دارد. و در مقام امتثال اکرام این فرد نامعین، کافی است یک فرد معین را اکرام کنیم.

جمع بندی

پس ماحصل بحث «حقیقت عام بـدلی» این شـد که: یک حکم بیشتر نیست. مشـهور گفته اند: این حکم رفته روی جمیع افراد علی البـدل. ما گفتیم: «این حرف معنا ندارد»؛ هیچ یک از افراد معینه در موضوع این حکم اخذنشده اند، و تمام افراد معینه هم در موضوع این حکم اخذنشـده انـد. بلکه حکم رفته روی یـک فرد نـامعین که قابـل انطبـاق است بر جمیع افراد، و این قابلیت انطبـاق بر جمیع افراد را از ادات عموم اسـتفاده کرده ایم. وقـتی فرد معین را ردکردیم، افراد را هم ردکردیم، فقـط همـان «فرد مردد» باقی می ماند.

مطلـوب، اکرام فرد نـامعین است. ولکن در مرحله امتثـال، اکرام فرد نـامعین محقـق نمی شود الاـ این که یـک فرد معینی اکرام بشود.

قسم سوم: عام مجموعی

گفته انـد: مثل عام بـدلی است و منحل نمی شود، ولکن به «افراد» تعلق نمی گیرد، به «مجموع افراد» تعلق می گیرد مثل: «اکرم جیرانی مجموعاً». مثال شـرعی اش مثل اعتقاد به امامت دوازده امام که وجوب شـرعی هم دارد.(۱) یا مثل کفاره صوم که اگر ۵۹نفر را اکرام کنیم، فایده ندارد.

عام مجموعی حقیقتاً عام نیست

عام مجموعی روشن است، اما اسـمش را عام گذاشـتن وجهی نـدارد؛ درواقع عام نیست؛ چون وقتی مجموعه شـد، اعضاء جزء می شونـد؛ درواقع واجبی است که مرکب از صد جزء است، نه مرکب از صد فرد است. عام، باید چند فرد داشـته باشد نه چند جزء. وقتی اکرام مجموعه صد فقیر بر شما واجب شد، یعنی یک واجب بر عهده شماست که صد جزء دارد نه صد فرد.

۱- (۱) - اعتقاد به امامت و دوازده امام، مثل اعتقاد به رسالت و توحید نیست که وجوب عقلی دارد.

فرقش با «نماز» فقط در «اسم» است.

این، انقسامات عام.

یک بحثی را مرحوم آخوند در ذیل این بحث انقسامات مطرح کرده و آقای صدر نقدکرده، که إن شاءالله می ماند برای فردا.

عام و خاص/اقسام عام /رتبه تعلق حکم و تحقق عام ۹۴/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص/اقسام عام /رتبه تعلق حکم و تحقق عام

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در عام و خاص بود، تعریف کردیم، اقسام عام را هم ذکرکردیم و گفتیم که بر سه قسم است: شمولی، بدلی، و مجموعی. از بحث اقسام فارغ شدیم. حکم به افراد تعلق می گیرد، یا علی نحو الشمولیه، یا به افرد تعلق می گیرد علی نحو البدلیه، یا به مجموعه افراد تعلق می گیرد.

رتبه تعلق حکم و تحقق عام

محل نزاع

مرحوم آخوند در کفایه مسأله ای را مطرح کرده؛ ابتداء عام است و بعد حکم به اینها تعلق می گیرد؟ یا این اقسام، بعد از تعلق حکم فهمیده می شود و لذا بعد از این که دیدیم: «حکم، انحلالی است.»، می فهمیم: «عام، شمولی است.»؟ به عبارت دیگر: این عناوین، خارج از جمله هم این تقسیمات را دارند؟ یا قبل از این که وارد جمله بشوند، این وصف را ندارند؟ به عبارت دیگر: عام وصف عنوان است مطلقاً؟ یا وصف یک عنوانی است که در ضمن یک جمله به کار رفته؟

مباحثه: بحث بر سر این نیست که: «آیا عموم قبل از قرارگرفتن در جمله هم فهمیده می شود یا نه؟»، بلکه بحث بر سر این است که: این که «این عنوان عام، از کدامیک از سه قسم استغراقی و بدلی و مجموعی است؟» را آیا بعد از قرارگرفتن در جمله می فهمیم؟ یا قبل از قرارگرفتن در جمله هم می فهمیم؟ مرحوم آخوند هم به این نکته تصریح دارند.

ص: ۱۴۹

خلاصه: بعد از تعلق حکم است که عام سه قسم است؟ یا قبل از تعلق حکم و قبل از استعمال هم عام است و این انقسامات را قبول کرده و ما از این عناوین استفاده می کنیم؟

قول مرحوم آخوند: عموم، مربوط به نحوه تعلق حکم است

آخونـد فرموده: لفـظ عام، در کلام است که عام است، و الا فی نفسه، نه عام است و نه غیرعام. کلمه «الفقراء» به صورت مفرد و خارج از جمله، هیچ فرقی با «فقیر» ندارد. بر فقیر دو شیء واردشده: ال و هیئت جمعی؛ الفقراء به منزله «کل فقیر» است.

سؤال: یعنی آیا لفظ عام بعد از قرارگرفتن در جمله است که بر موضوع له دلالت می کند؟

پاسخ: فقیرِ در «أکرم کل فقیر» عام است.

پس کلمه «فقیر» وقتی عام است که کل بر آن داخل بشود و در یک جمله به کار برود. اما اگر «کل» بر آن داخل نشود، یا کل بر آن داخل بشود ولی در جمله به کار نرود، این فقیر عام نیست. پس مرحوم آخوند فرموده: عموم، مربوط به نحوه تعلق حکم است، و تعلق حکم فقط در کلام معنا دارد؟

آقای صدر: عام وصف مطلق لفظ است

در قبال مرحوم آخوند، مرحوم آقای صدر هست که گفته: عموم، ربطی به خود حکم ندارد؛ وجدان ما و شـما می گوید: فرق است بین «جمیع الفقراء» بـا «أحـد الفقراء» با «مجموع الفقراء». و اینطور نیست که این سه مفهوم متفاوت، فقط در کلام متفاوت بشـود، در خـارج از جملـه هـم متفـاوت اسـت. و بـا تـوجه بـه همین تفـاوت معنـایی که اینهـا را در جمله هـا به کـار می بریم. کفایه:۲۱۶ بحوث: جزء دوم:ص

ص: ۱۵۰

مختار: تأیید آخوند

ما هم تابع مرحوم آخوند هستیم؛ این عنوان «فقیر» که عام است، در کلام است که نوعش مشخص می شود که: «کدام عام است؟»، و در جمله است که یک عنوان متصف می شود به عموم یا اطلاق، در خارج از جمله این اتصاف نیست. برای این که وارد بحث پیچیده اش نشوم، به نقد آقای صدر اکتفامی کنم.

بررسی سه قسم عام در داخل و خارج جمله

عام استغراقی

مجموعه «جمیع الفقراء»، اصلاً عام نیست تا از قسم «عام شمولی» باشد؛ چرا این مجموعه عام نیست؟ چون هیچ کس مصداقش نیست؛ هر مفهومی بر مصداقش قابل حمل است، ولی «زید جمیعُ الفقراء» غلط است. در اینجا عام فقط کلمه «فقیر» است که سه ادات بر آن داخل شده؛ «جمیع» به تنهایی یک ادات عموم است، و «ال_» و صیغه جمع روی هم رفته یک ادات عموم است.(۱)

اگر «جمیع الفقراء» عام باشد، پس باید مصداق داشته باشد. مصادیق مضاف و مضافٌ إلیه (مثل کتاب زید)، مصادیق مضاف هستند. پس اگر «جمیع الفقراء» بخواهد مصداقی داشته باشد، باید مصداق «جمیع» باشد، نه مصداق «فقراء» یا «فقیر». و تنها مصداق «جمیع الفقرا»، مجموعه همه فقراست. پس اگر قرار باشد «جمیع الفقرا» عام باشد، عام شمولی است نه استغراقی.

ص: ۱۵۱

۱- (۱) - مشهور گفته اند: «جمیع الفقراء» دو تصور است و یک نسبت ناقصه بین این دو تصور. مصداق سنجی به لحاظ تصور اول است. «جمیع الفقراء» یک مصداق هم ندارد. آقای صدر نسبت ناقصه را انکار می کند و می گوید که ما یک مفهوم بیشتر نداریم، و این یک مفهوم هم نمی تواند در خارجْ فرد داشته باشد. در «کل فقیر»، پَک و پوز لفظ را حفظ می کنیم، اما در «جمیع الفقراء» پک و پوز لفظ را عوض می کنیم. الفقراء مصداق ندارد فقیر مصداق دارد.

لـذا بهتر بود آقای صـدر برای مثال «عام اسـتغراقی»، به جای «جمیع الفقراء» مثال به «کل فقیر» می زدند کما فی البحوث؛ چون در «جمیع الفقراء» لفظ عام یعنی «فقیر» به قوت خودش باقی نیست و به «فقراء» تبدیل شده، به خلاف «کل فقیر» که لفظ عام به همان صورت خودش باقی است.

عام بدلی

«احـد الفقراء» اولاًـ اصـلاً عـام نیست. و ثانیاً در خارج از جمله، مصـداق «احـد الفقراء» تک تک فقراست، شبیه عام اسـتغراقی اسـت. ولی در داخـل جمله، در جملات خـبری مثـل «رأیت احـد الفقراء» مصـداقش فرد معین است، ولی در جملات انشـائیه مصداقش فرد مردد است. پس بیرون جمله، اصلاً عام بدلی معنی ندارد.

عام مجموعی

عام مجموعی هم اصلاً عام نیست.

جمع بندی

آخوند فرمود: عام چون حکم شاملش می شود پس عام است.

آقای صدر فرمود: شمول عام، در ذیل وضع است. پس ولو حکم هم شاملش نشود، عام است.

مختـار ما همان فرمایش مرحوم آخونـد شـد که: فقیر در «کل فقیر» عام است، ولی وقتی که در جمله بیایـد. عام، وصف اسـت برای عنوانی که در کلام است.(۱)

عموم، مدلول است یا ظهور؟

عموم آیا مدلول است؟ یا ظهور است؟ عمومیت، مدلول است یا مراد است؟

منظور از «مدلول»، مدلول تصوری الفاظ است. منظور از «ظهور»، مدلول تصدیقی است.

اشاره مختصـر می کنم: «زیـد عادل» یک مـدلول دارد و یک مراد. مراد اسـتعمالی، تفهیمی، و جدی. عموم، داخل در مرادات است. ظهور، از انقسامات مراد است؛ مراد، تقسیم می شود به نص و ظاهر.

۱- (۲) - و از الفاظ عام اسـتغراقی در خارج از جمله، عام مجموعی فهمیـده می شود. و از الفاظ عام بـدلی در خارج از جمله، عام استغراقی فهمیده می شود.

پس عموم و اطلاق، مربوط می شود به تصدیق، نه به تصور. یعنی وقتی که مولاـ فرمود: «اکرم الفقراء»، تصدیق می کنیم که مرادش تک تک فقرا بوده است، نه این که فقط تک تک افراد فقرا را تصور کنم.

هذا تمام الکلام در فصل اول. إن شاءالله فردا واردمی شویم در فصل دوم صیغه عموم.

عام و خاص/فصل ثانی و فصل ثالث اسماء عموم ۹۴/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص/فصل ثانی و فصل ثالث: اسماء عموم

خلاصه مباحث گذشته:

از فصل اول در تعریف و اقسام فارغ شدیم.

الفصل الثانی: صیغه العموم

مرحوم آخوند در کفایه طرح کرده اند، ما هم چون می خواستیم تنظیم و ترتیب مباحث به هم نخورد متعرض شدیم، وگرنه جایی برای طرح نداشت.

اقسام صیغه عموم

مرحوم آخوند فرموده: ما سه گونه صیغه داریم: صیغه خصوص، صیغه عموم، و صیغه مشترک.

صیغه خصوص، عبارت از الفاظی است که دلالت بر خصوص می کند مثل «بعض»؛ اکرم بعض الفقراء.

صیغه مشترک، عبارت از الفاظی است که مشترک است بین عموم و خصوص. جمع محلی به «ال_»، مشترک بین عموم و خصوص است؛ چون اگر «ال» عهدیه باشد، یک فقرای خاصی منظور است. و اگر «ال» جنسیه باشد، این صیغه، صیغه عموم است. پس جمع محلی به «ال» صیغه مشترک بین عموم و خصوص است.

صیغه عموم، عبارت از الفاظی است که فقط برای «عموم» وضع شده مثل لفظ «کل» و «جمیع».

اشکال در صیغه عموم

در صیغه عموم، بعضی اشکال کرده اند که ما صیغه ای برای عموم نداریم؛ حتی لفظ «کل» و «جمیع» هم صیغه عموم نیست. دو اشکال را مطرح کرده اند:

اشکال اول: اخذ به قدر متیقَّن

ص: ۱۵۳

اشکال اول، این است که: هر عامی یک قدر متیقَّن دارد، لامحاله در این موارد باید به قدر متیقَّن اخذکنیم. مثلًا اگر شارع بفرماید: «أکرم کل فقیر» قدر متیقن از این فقرایی که واجب الاکرام باشند، «فقرای عدول» است؛ چون احتمال می دهیم اکرام همه را واجب کرده باشد و احتمال هم می دهیم فقط اکرام عدول را، اما احتمال نمی دهیم فقط اکرام فقرای فاسق را واجب کرده باشد. پس «فقیر عادل» قدر متیقن است. و این یک قاعده است که باید به قدر متیقن اخذکنیم.

مراد از «قدر متیقن»، نه قدر متیقن خارجی است، و نه قدر متیقن در مقام تخاطب. مراد از «قدر متیقن»، آن افرادی است که یقیناً تحت حکم داخلند. قدر متیقن خارجی، ناظر به مقام حکم نیست.(۱)

جواب: در عناوین ظاهره نباید به قدر متیقن اخذکنیم

این اشکال، واضح الدفع است؛ به قدر متیقن، در «عناوین مجمله» باید اخذکنیم، نه در «عناوین ظاهره». مثلًا مولا گفته: «یحرم اکرام الفاسق» و ما نمی دانیم: «فاسق، کسی است که عاصی است؟ یا کسی است که فاجر است؟»، «فاجر» می شود قدر متیقن؛ چون «کلُّ فاجر، عاصٍ.»، اما «بعضُ العُصاهِ، لیس بفاجر.».(۲) اینجا که عنوان «فاسق» مجمل است، به قدر متیقنش که «فاجر» است اخذمی کنیم. یا مثلاً گفته: «أکرم العلماء»، عنوان «العلماء» اجمال دارد؛ نمی دانم: «علمای دین مراد است؟ یا مطلق علماء؟»، به قدر متیقنش اخذمی کنیم. اما وقتی که عنوان ظهور دارد، نمی توانیم به قدر متیقنش اخذکنیم.

ص: ۱۵۴

۱- (۱) - توضیح حسین مهدوی: قدر «متیقن خارجی» لازم نیست در جمله به کار برده شود؛ مثلًا عنوان «العالم» قدر متیقّنش آیت الله بهجت است.

۲- (۲) - حسین مهدوی: ظاهراً «فاجر» کسی است که گناه کردن برایش عادی شده و اصرار و استمرار بر گناه دارد، به خلاف فاسق که به مجرد یک بار ارتکاب هم عنوان «فاسق» بر او صدق می کند.

اگر در «اکرم کـل فقیر» من به قـدر متیقنش اخـذکنم و فقرای فاسق را اکرام نکنم، مولا می توانـد به همین ظهور احتجاج کند که: «مگر نگفتم: «اکرم کـل فقیر»؟! چرا فقیر فـاسق را اکرام نکردی؟!». از آن طرف هم اگر مـا فقیر فاسق را اکرام کنیم و مولا ما را مؤاخـذه کند، می توانیم به همین ظهور احتجاج کنیم که: «مگر خودت نگفتی: «اکرم کل فقیر»؟! نگفتی که فاسق باشد یا عادل!».

اشکال دوم: اشتراک لفظی بین عموم و خصوص

اشـکال دومی که گفته انـد، این است که یـک جمله ای را ما داریم که: «ما من عامٍّ إلا و قـدخُصّ» إلا یک عام؛ فقط یک عام است که تخصـیص نخورده، و آن، همین عام است. پس اکثر قریب به اتفاق عموم، در خصوص اسـتعمال شده است و درنتیجه مجاز مشـهوری می شود. مجاز مشـهوری، با معنای حقیقی، به منزله مشترک لفظی است و لذا لفظ عام مشترک لفظی می شود بین مجـاز مشـهور بـا معنـای حقیقی. پس چون اکثر اسـتعمالات الفـاظ عـام، در خصوص است، به خـاطر اشتراک بین «معنـای حقیقی و عموم» با «معنای مجاز مشـهوری»، ظهورش در عموم را از دست می دهد و درنتیجه مجمل می شود بین دو معنا. پس ما صـیغه عموم نداریم؛ چون عام ظهور است و همه عام ها ظهورشان را از دست داده اند. پس ما صـیغه ای که ظهور در عموم داشته باشد، نداریم.

این اشکال دوم، به حسب ظاهر، پَک و پوزش از اشکال اول بهتر است.

جواب: استعمال تجوزی نداریم

اشکال دوم هم وارد نیست؛ تخصیص را به حسب ظاهر تقسیم می کنند به متصل و منفصل.

در مخصص متصل

در مخصـص متصـل، به تعبیر دقیق تر اصـلاً تخصـیص نـداریم؛ در واقع عـام ما «اکرم کل فقیر غیرفاسق» است، و عموم درواقع اصلاً تخصیص نخورده است. موضوع ما و مدخول کل، «فقیر» نیست، «فقیر غیرفاسق» است.

ص: ۱۵۵

در مخصص منفصل

در مخصص منفصل، جمله اول، در عموم استفاده شده، ولکن جمله اول، بقاءً از حجیت می افتد، نه این که در خصوص استعمال شده باشد. بنابراین اصلاً تجوزی در کار نیست.

خلاصه

پس ما استعمال تجوزی نداریم؛ یا متصل است که اصلاً تخصیص نداریم، یا منفصل است که ادات در عموم استعمال شده، ولکن این ظهور بقاءً از حجیت می افتد.

هذا تمام الکلام در فصل دوم.

این فصل دوم را هم چون آخوند فرموده بود گفتیم، و الا جای گفتن نداشت؛ اینها بحث های روشنی است.

الفصل الثالث: ادوات العموم

گفتیم که دال ما در عموم، دال لفظی است. دوالّ لفظی چیست؟ در اصول از این دوالّ بحث شده و در فقه استفاده می شود. ادوات عموم را سه دسته می کنیم و هر دسته را جداگانه بحث می کنیم. دسته اول: اسماء العموم، یعنی ادواتی که اسمند؛ مثل کل، مثل جمیع، مثل تمام، مثل مجموع. دو: الجمع المحل بـ«ال»، و سه: النکره فی سیاق النفی أو النهی. اداوت دیگری هم گفته شده، اما عمده همین سه ادات است.

مفرد محلی به «الـ»، مطلق است عام نیست. چون مشهور هم به عنوان ادات عموم قبولش نکرده اند، ما هم از آن بحث نمی کنیم.

۱- اسماء العموم

مثل کل، جمیع، مجموع، تمام. اینها اسمائی است که دلالت بر استیعاب و شمول می کند. در این مقدار، بحثی نیست.

محل نزاع: نحوه دلالت بر عموم

بحثی که در اصول مطرح شده، این است که به چه کیفیتی دلالت بر عموم و استیعاب می کند؟

اقوال

دو قول و دو نظریه در این مسأله مطرح شده:

دو قول در این مسأله

قول اول، این است که این اسماء دلالت می کند بر استیعاب جمیع ما ینطبق علیه العام، یا ما ینطبق علیه المدخول. مثلاً در «أکرم کلَّ فقیر»، «کل» دلالت می کند بر استیعاب و شمول «جمیع ما ینطبق علیه الافراد» یا «مصداق مدخول».

قول دوم در این مسأله این است که : «کل» دلالت می کند بر استیعاب و شمول جمیع ما یراد من المدخول.

فرق این دو قول

فرق این دو قول، در این است که: در اولی، «مایراد» در کار نیست، نیازی به مقدمات حکمت نیست؛ مفاد «أکرم کلَّ فقیر» این است که: «یجب اکرامُ کلّ ماینطبق علیه عنوان الفقیر»، یعنی مصادیقش.

اما در دومی، ادات عموم دلالت می کند بر استیعاب «ما یراد من المدخول». حال سؤال می شود: متکلم چی اراده کرده از عنوان «فقیر»؟ طبیعی فقیر را اراده کرده؟ یا حصه ای از فقیر مثل «فقیر عادل» را اراده کرده؟ طبق قول دوم، ادات عموم فقط می گوید: «متکلم آنچه از مدخول اراده کرده، تمام آن را اراده کرده.»، اما چه چیزی اراده کرده؟ چه نسبت به اراده «طبیعی»، و چه نسبت به اراده «حصه»، «کلّ» ساکت است؛ دلالتی ندارد. برای اثبات «شمول» باید متوسل بشویم به مقدمات حکمت و بگوییم: مراد از «مایراد من الفقیر» طبیعی فقیر است.

طبق قول دوم، معنای «أکرم کلَّ فقیر» این است که: «یجب اکرامُ کلِّ فردٍ من أفراد ما یراد من المدخول»، متکلم چی اراده کرده؟ طبیعی فقیر را اراده کرده؟ یا فقیر عادل را اراده کرده؟ «کلّ» در این باره ساکت است، متوسل می شویم به مقدمات حکمت و نتیجه می گیریم که «ما یراد من الفقیر»، «طبیعی فقیر» است، نه حصه ای از فقیر مثل «فقیر عادل».

ص: ۱۵۷

این نزاع، یـک نزاع معروفی از زمـان مرحـوم آخونـد بوده که: آیـا در مـدخول اسـماء عموم آیـا محتـاجیم به اجرای مقـدمات حکمت؟ یـا نیـازی نـداریم؟ و تمـام ریشه این نزاع، همین بحث بوده که: «کـل» وقتی بر یـک عنوانی داخل می شود، مفاد آن کلام آیا «کلُّ من ینطبق علیه العنوان» است؟ یا «کلُّ من اُریدَ من العنوان» است؟ این، نزاع معروفی بوده که در این مسأله بوده و ما باید این نزاع را بررسی کنیم.

قائلین به این دو قول

مشـهور (مثل مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر)، قائل به قول اول هسـتند که ادات عموم دلالت می کند بر استیعاب «ما ینطبق علیه العنوان» و درنتیجه نیازی به مقدمات حکمت نیست.

قول دوم مرحوم میرزاست؛ که گفته بایـد به مقـدمات حکمت متوسـل بشویم تـا استیعـاب افرادی اثبـات بشود. خود «کـل» می گویـد: «جمیع افراد»، اما جمیع افرادِ ما یراد من المدخول، ولی چی اراده شده از مدخول؟ جواب این سؤال را مقدمات حکمت می دهد که: «طبیعی اراده شده، نه حصه.».

ادله طرفین

هر دو جمـاعت، ادله ای را اقـامه کرده انـد، و هر کـدام دو دسـته دلیـل اقـامه کرده انـد: یکی در ابطال دعوای طرف مقابل، و دیگری در اثبات مدعای خودشان، پس ما با چهار دسته دلیل مواجه ایم.

مختار

مـا بـا هیـچ یـک از این ادله موافق نیستیم؛ هم ادله مثبتین در هر دو قول، و هم ادله منکرین در هر دو قول. لـذا به جای این که واردبشویم در این ادله اربعه، اکتفامی کنم به مختار خودم و وجه آن. و اگر تأملی بشود، وجه مناقشه، در بیان مختار معلوم می شود.

ما تابع مشهوریم؛ قائل هستیم که قول اول صحیح است و هیچ نیازی به اجرای مقدمات حکمت نداریم.

ص: ۱۵۸

مقدمه: توضیح چند واژه

توضیح عنوان و معنا و مفهوم

وقتی با معنا می سنجیم، می گوییم: «فرد»؛ به اعتبار معنا دائماً می گوییم: «فرد»؛ زید فردی از «معنای فقیر» است. وقتی با مفهوم می سنجیم، می گوییم: «مصداق»؛ زید مصداقی از «مفهوم فقیر» است. وقتی به «عنوان» می سنجیم، می گوییم: «ما ینطبق علیه». فقیر، هم عنوان است و هم معنا دارد و هم مفهوم. پس زید، فرد معنای فقیر است، و مصداق مفهوم فقیر است، و مطابَق عنوان فقیر است. اینجا بهترین تعبیر «فرد» است.

یک مقدمه ای را باید عرض کنم، بعد وارد بیان مختار خودم بشوم. این مقدمه ظاهراً طول می کشد، لذا مقدمه را هم می گذاریم فردا إن شاءالله، تا بر اساس این مقدمه بگوییم: «چرا نیازی به اجرای مقدمات حکمت نداریم؟»، و این بحث تمام می شود.

عام و خاص/فصل سوم ادوات عموم /مختار در نحوه ی دلالت اسماء العموم بر عموم ۹۴/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عام و خاص/فصل سوم: ادوات عموم /مختار در نحوه ی دلالت اسماء العموم بر عموم

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در اداوت عموم بود، عرض کردیم که در سه بخش صحبت می کنیم: اسماء عموم، جمع محلی به «ال_»، و نکره در سیاق نفی یا نهی. در اسماء عموم، مثل الفاظی نظیر کل، جمیع، مجموع، و امثال ذلک. گفتیم که در دلالت اسماء عموم بر «استیعاب» شکی نیست، بحث در این است که: «چگونه بر استیعاب و شمول دلالت می کند؟».

مرور مجدد دو قول و تفاوت آنها

مشهور فرموده اند: دلالت می کند بر شمول تمام من ینطبق علیه العنوان، بر شمول تمامی افراد فقیر، بر شمول تمام مصادیق فقیر.

در قبال نظریه مشهور، مرحوم میرزای نائینی فرموده: اسماء عموم دلالت می کند بر شمول تمام ما یراد من المدخول. اما از مدخول چی اراده شده؟ طبیعیِ «فقیر» اراده شده یا حصه خاصی؟ ما یراد من المدخول را مقدمات حکمت باید تعیین کند؛ مقدمات حکمت اثبات می کند که طبیعی فقیر مراد است.

ص: ۱۵۹

پس در این که «کل دلالت بر شمول و استیعاب می کند.»، اختلافی نیست. اختلاف، در مضافٌ إلیهِ این شمول واستیعاب

است. به عبارت روشن تر، بحث بر سر این است که: در عموم و شمول، آیا «کل» به تنهایی کافی است یا نه؟ در نظر مرحوم میرزا، کافی نیست؛ یعنی ما اگر عمومیت را بخواهیم استفاده کنیم، در نظر میرزا «کل» کافی نبوده و باید مقدمات حکمت هم ضمیمه بشود. ولی در نظر مشهور، نیازی به مقدمات حکمت نیست؛ استیعاب، از خود «کل» فهمیده می شود. در نظر مرحوم میرزا متکلم باید (از ناحیه «شمولِ همه افراد») در مقام بیان باشد، اما در نظر مشهور نیاز نیست.

ما تابع نظر مشهور شدیم؛ گفتیم: برای عموم، نیازی به اجرای مقدمات حکمت نیست. عرض کردیم که دلیل مان را ذکرمی کنیم و وارد نقد دلایل دیگران نمی شویم. برای این که مختار خودمان را ذکرکنم، ابتدا باید مقدمه ای را عرض کنم که اگرچه تکراری است، ولی مباحث الفاظ به خاطر پیچیدگی هایی که دارد، حتی بحث تکراری اش هم مفید است.

اسم و علامت

در باب «الفاظ» در زبان عربی یا هر زبانی، الفاظ دائماً به دو دسته تقسیم کرده ایم: الفاظی که اسم هستند، و الفاظی که علامت هستند. و معتقدیم که در تمام زبان ها، الفاظ به همین دو دسته تقسیم می شود؛ چون این تقسیم حصر عقلی دارد.

لفظ اگر اسم و نام برای شیئی باشد، «اسم» است. و اگر اسم و نام برای شیئی نباشد، «علامت» است. اسم، مانند انسان قمر، مشی، ضاحک، شرب، راکب. علامت مثل حروف، هیئات، اسماء اشاره، اسماء موصوله، ضمائر و امثال ذلک.

پاره ای الفاظ داریم که مرکب از اسم و علامت هستند، مثل پاره ای از افعال؛ ماده اش اسم است و هیئتش علامت است. پس هر لفظی در هر لغتی، یا اسم است یا علامت. و در باب محاورات امکان ندارد شما زبانی را پیداکنید که همه الفاظش اسم باشند، یا همه الفاظش علامت باشند. این دو تا وقتی که با هم ضمیمه می شود، محاوره ممکن می شود.

ص: ۱۶۰

اشکال: قبلاً فرمودید که: افعال مرکب از ماده و هیئت نیستند.

پاسخ: آن ماده با این ماده فرق دارد. منظور از این ماده، مصدر ثلاثی مجرد است. آن ماده ای که وضع را برایش منکر شدیم، حروف منقطعه ماده است.

در «اکرم کلهم»، «کلهم» جایگزین یک اسم شده است. درواقع مدخول کل»، فقرایی است که قبلاً ذکرشده است.

و لفظ عام، دائماً یک اسم است. پس فعلاً علائم را کنارمی گذاریم.

اما اسماء عموم مثل کل و جمیع، اسم نیستند، علامت هستند.

معنا

پس عام «اسم» است، و اسم نمی شود فاقد معنای موضوعٌ له باشد؛ در هر اسمی ما یک مسمی یا معنا داریم. به آن شیء، «معنا» یا «مسمی» یا «موضوع له» می گوییم. پس اسم دائماً یک معنا و موضوع له دارد، این معنا را تقسیم کردیم به دو قسم: معنا، یا خاص است یا عام. خاص، مثل زید و مکه. عام، اسمائی است که معنایش عام است مثل انسان، فقیر، حجر.

لفظ عام، اسمی است که معنایش عام است

اسماء عموم، دائماً بر اسمائی داخل می شود که معنایش عام است.(۱)

پس تا اینجا گفتیم که: عام، اسمی است که معنای عام دارد. پس هم حرف خارج شد، و هم اسمی که معنایش عام نیست.

مفهوم

ما در قبال معنا، مفهوم داریم.

مشهور

مفهوم، عبارت است از صورت معنا عند العقل، صورت عقلیِ معنا را «مفهوم» می گویند. این، نزد مشهور است.

مختار

در نزد ما: دریافت ما از معنا، یا صورت معنا عند الذهن، نه عند العقل. دریافت ما از معنا، همان مفهوم است.

۱- (۱) - مباحثه: پس چیزی به اسم عام اجزایی مثل «کل زید» نداریم، خلافاً للشهید الصدر.

کلی و جزئی

مفهوم، تقسیم می شود به کلی و جزئی. پس صورت معنای عام در ذهن، یا کلی است یا جزئی است؛ کلی، صورت معنای عام است، و جزئی صورت معنای خاص است.

عام، اسم عام کلی است

پس تا اینجا فهمیدم که عام، اسم است معنایش عام است و مفهومش کلی است.

محکی

یک امر سومی هست که خیلی هم مهم است و نه معناست و نه مفهوم، این بحث در تمام مباحث الفاظ در آینده مثل «اطلاق و تقیید» نقش دارد.

ما برایش اصطلاح «محکی» را قرارداده ایم؛ هر گاه اسمی در جمله یا کلامی به کار برده شود، علاوه بر معنا و مفهوم، امر سومی پیدامی شود که متکلم و لافظ، با لفظی که به کار برده، به آن امر اشاره ذهنیه دارد. محکی، مشارٌإلیه لفظ و عنوان است. امکان ندارد شما اسمی را در کلام معناداری به کار ببرید و آن اسم در آن کلام فاقد محکی باشد؛ شما در هر لفظی حتماً اشاره ذهنیه به یک امری دارید. اگر این محکی نبود، محاوره ممکن نبود.

چند مثال

مثال اول: در قضیه «الانسان نوع»، موضوع این قضیه، انسان است. ذهن ما با این عنوان به چی اشاره دارد؟ به معنا اشاره دارد؛ یعنی آن طبیعتی که مسمای لفظ است؛ یعنی داریم می گوییم: «معنای انسان، نوعی از انواع است.». «مفهوم انسان» یعنی آن ماهیتی که از انسان در ذهن ماست، نوع نیست، آن مفهوم، علم است، یک کیف است. «معنای انسان» نوع است.

مثال دوم: اگر گفتید: «الانسان کلی»، باز موضوع قضیه انسان است، مشارٌإلیه و محکی اش «مفهوم انسان» است؛ چون معنا کلی و جزئی ندارد، مفهوم است که یا کلی است یا جزئی.

ص: ۱۶۲

مثال سوم: الانسان فان»؛ مشارٌإلیهِ «الانسان» دقیقاً «جمیع افراد انسان» است.

مثال چهارم: «بعض الانسان فقیه»؛ مشارٌإلیهِ «الانسان» در این قضیه، پاره ای معین از افراد است.

مثال پنجم: «رأیت انساناً صباحَ الیوم» مشارٌإلیه اش یک فرد معین از انسان است.

مثل ششم: «اکرم انسانا»، در این قضیه مشارٌإلیهِ انسان، فرد نامعین است.

پس محکی یا مشار إلیه، درواقع تمام حکمی که می خواهیم داخل جمله بگوییم، راجع به «محکی» می گوییم. محکی، ممکن است ذهنی باشد، یا اعتباری، یا موهوم، یا واقعی.

در حمل اولی، مشارٌإلیه و محکی، دائماً معناست. اما اینطور نیست که: «هر جا مشارٌإلیه و محکی معنا باشد، حمل اولی باشد.».

با سه چیز آشنا شدیم: معنا، مفهوم، و محکی.

رابطه محکی و مصداق

هیچ ربطی بین محکی و مصداق نیست؛ در «الانسان نوع»، محکی، مصداق نیست. حتی در مثل «کل انسان یموت» گفته ایم محکی و مشارٌإلیه، محکی افراد «الانسان» است، و افراد مصداق نیست. محکی، فقط یک جا مصداق است؛ در فرد معین که مثلاً بگوییم: «رأیت انساناً».

مشارٌإلیه عناوین

(سؤال این است که وقتی ادات عامی بر سر عناوین داخل می کنیم، آن ادات عام، ناظر به چیست؟ معنا یا مفهوم یا محکی؟ و اسم عامِ داخل شده بر یک عنوان، ناظر به همان چیزی است که عنوان و مدخول به آن ناظر است. پس) سؤال این است که وقتی اسمی عام بر سر یک عنوانی داخل می شود، آن عنوان ناظر به چیست؟ آیا توجه داریم به معنای آن عنوان؟ یا توجه داریم به مفهوم آن عنوان؟ یا توجه داریم به محکی آن عنوان؟

مشهور: معنا

مشهور به «معنا» زده اند؛ یعنی گفته اند: الفاظی که بر سر عناوین داخل می شود، ناظر به «معنا»ست. و حال این که این «کل» به لحاظ «معنای فقیر» بر «فقیر» داخل نشده؛ بلکه اصلاً بی معناست اگر «کل» به لحاظ «معنای فقیر» داخل بر «عنوان فقیر» بشود، فقط به لحاظ «مشارٌإلیه» است که معنادارمی شود.

ص: ۱۶۳

مختار: محکی

به نظر ما الفاظی که بر سر عناوین داخل می شود، دائماً نظر دارد به محکی؛ وقتی می گوییم: «کل فقیر» یا «کل انسان»، در فقیر ناظر به افراد هستیم، «کل» می گوید: «تمام افراد». اگر «کل» بیاید یا نیاید، هیچ اثری ندارد؛ شما وقتی که می گویید: «اکرم کل فقیر»، این «کل» را بیاورید یا نیاورید، ناظر به تمام افراد هستید. لکن وقتی که «کل» را می آورید، این نظارت را بیان می کنید. پس وقتی که می گویید: «اکرم کل فقیر»، یعنی: «أکرم کلَّ من ینطبق علیه هذا العنوان»، یا «أکرم کلَّ فردٍ من الفقیر»، یا «أکرم کلَّ مصداق من الفقیر». پس این ادات، تنها کاری که می کند این است که محکی شما را ابرازمی کند. در «أکرم الفقیر» شما ناظر به افرادید، کل این نظارت شما را ابرازمی کند. پس اسماء عموم، کاری نمی کنند الا این که نظارت شما به مجموع را نشان می دهند.

اسماء عموم مثل کل و جمیع، اسم نیستند، علامت هستند.

پس اسماء عموم، دائماً ناظر به «محکی» هستند، نه به «معنا» ناظر هستند، نه به «مفهوم». اگر به معنا یا به مفهوم نظارت کنند، جمله غلط است. لذا اگر بگویید: «کل انسان، نوع.»، غلط است. پس در اسماء عام، شما دائماً ناظر به محکی هستید. اسماء عموم، نظارتی که در ذهن شماست را تحدیدمی کند. لذا منطقی ها به وجدان خودشان فهمیده بودند که این «کل» یا «بعض» جزءالموضوع نیست؛ چون اگر جزءالموضوع باشد، جمله غلط است. در «الانسان» شما یا ناظر به جمیع انسان ها هستید یا ناظر به بعض شان، اسماء عموم دائماً نقشش این است که آن نظارت ذهنی شما را معین و و روشن می کند.(۱)

۱- (۲) - به مناسبت بگوییم: «ال_»ی که بر اسم داخل می شود، دائماً عهدی است. حتی «ال_» جنس هم عهدی است که مشارٌإلیه را تصریح می کند که معناست.

پس دائماً به محکی نظارت داریم و هیچ کلامی بدون محکی نمی شود. و محکی، تارةً معناست، تاره مفهوم است، تاره تمام افراد است، تاره بعض افراد نامعین است، و تاره بعض افراد معین است، تاره فرد معین است، و تاره فرد نامعین است.

مباحثه: محکی ادات عموم (اسماء العموم مثل کل و جمیع)، دائماً باید افراد باشد. و قضیه «أکرم کل انسان» حتی اگر از کسی شنیده شود که اراده ای ندارد مثل کسی که خواب است یا از طوطی شنیده شود، باز هم بر جمع افراد دلالت می کند. پس اینطور نیست که «کل» استیعاب مایراد را برساند، بلکه استیعاب ماینطبق علیه را می رساند.

پس نیازی به جریان مقدمات حکمت نیست

در «اسماء عموم» دائما ناظر به «محکی» هستیم، و محکی عبارت است از «مشارإلیه». پس ما وقتی عنوانی را می آوریم، تمام افراد، مشارٌإلیه ماست. نقش «کل» و این علائم، فقط همین است که به آن مشارإلیه تصریح می کند. پس «کل» دائماً ناظر به محکی است. و نظارت به محکی، معنایش این است که تمام ما ینطبق علیه را شامل می شود و لذا نیازی به جریان مقدمات حکمت نیست. حتی اگر دیوار هم بگوید: «کل انسان یموت»، مدلول این قضیه این است که: «جمیع افراد الانسان یموت»، با این تفاوت که اگر دیوار بگوید: «زید عادل»، تصورش می آید، ولی تصدیق نمی شود.

فصل سوم ادوات عموم/جمع محلی به «ال_» /احتمالات در مقصود از ماده و هیئت ۹۵/۰۱/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فصل سوم: ادوات عموم/جمع محلی به «ال_» /احتمالات در مقصود از ماده و هیئت

مرور بحث از ابتدای مبحث رابع تا اینجا

مرحوم آخوند این مبحث را به سیزده فصل تقسیم کرده بود و ما هم چون به ترتیب کفایه پیش می رویم، همینطور مشی می کنیم. فصل اول تعریف عام بود که گفتیم: «عموم، شمول حکم است لجمیع افراد العام.». در هر عامی، یک عام داریم، و یک ادات عموم داریم. در «أکرم کل فقیر»، «کل» ادات عموم است، و عام «فقیر» است. و فرق عام و مطلق این است که اطلاق را از مقدمات حکمت استفاده می کنیم، دال لفظی بر اطلاق نداریم. اما در «عام»، دال لفظی بر شمول داریم. «فقیر»، مدخول این ادات است.

ص: ۱۶۵

بعد گفتیم که: «عام، تقسیم می شود به سه قسم: عام شمولی مثل «أکرم کل فقیر»، عام بدلی مثل «أکرم فقیرا أی فقیر کان»، یا عام مجموعی است مثل «أکرم مجموع جیرانی» که «مجموع» از ادات عموم است و «جیرانی» عام است. و اشاره کردیم که عام مجموعی حقیقتاً عام نیست، آن که حقیقتاً عام است، عام استغراقی و بدلی است.

بعد واردشدیم در فصل دوم که صیغه عموم بود. شبهه را مطرح کردیم که بعضی گفته اند: اصلاً عام نداریم، و گفتیم که

جای طرح نداشت، ولی چون مرحوم آخوند فرموده بود، ما هم به تبع ایشان اشاره کردیم.

در فصل سوم «ادوات عموم» گفتیم که آن دال لفظی ما بر عموم، یعنی ادوات عموم، بر سه قسم است: اسماء العموم، جمع محلی به «ال_»، و نکره در سیاق نفی.

سؤال: ادات، لفظ است یا هیئت است؟

پاسخ: منظور، ما دلّ علی العموم است، ممکن است لفظ باشد و ممکن است هیئت باشد و ممکن است مجموع باشد.

اول در اسماء عموم صحبت کردیم؛ در «کل» و «جمیع» هیچ اختلافی نبود که از ادوات عموم است. بحث فقط در کیفیت این دلالت بود؛ که در این استیعاب و شمول، آیا «کل» و «جمیع» به تنهایی کافی است؟ یا احتیاج به مقدمات حکمت داریم به لحاظ مدخول؟ آیا مفاد «أکرم کل فقیر» این است که: «أکرم کلَّ من ینطبق علیه عنوان الفقیر»؟ یا این که مفاد این جمله این است که: «أکرم کلَّ من اریدَ من الفقیر». اگر اولی باشد، احتیاجی به اجرای مقدمات حکمت نیست. اگر دومی باشد یعنی «أکرم کل من ارید من الفقیر»، احتیاج به مقدمات حکمت داریم؛ که آیا طبیعی فقیر اراده شده یا حصه ای از فقیر؟

مشـهور قائلند به قول اول که نیازی به مقدمات حکمت نیست. در قبال مشـهور، بعضـی مثل مرحوم میرزای نائینی قائل شده اند به قـول دوم؛ اگر مولاـ بگویـد: «الفقیر»، مطلق است و بایـد مقـدمات حکمت را در آن جـاری کنیم. در شـمول نسـبت به «فقیر عادل» تردیدی نیست. تمام گیر، در فقیر فاسق است؛ در شمول این دو خطاب نسبت به «فقیر فاسق» دائماً نیاز داریم به مقدمات حکمت.

ما تابع قول مشـهور شـدیم؛ گفتیم: اجرای مقـدمات حکمت نیازی نیست؛ به جهت این که هر خطابی یکٔ محکی ای دارد. در «أکرم کل فقیر»، محکی شما «فقیر» است. لذا اکرام فقیر فاسق، واجب است بدون این که مقدمات حکمت را جاری کنیم.

این «کل» به شما نشان می دهد که محکی شما، تمام افراد عنوان است. مدلول این خطاب، «کلُّ فردٍ من الفقیر» است.

منشأ خطای مرحوم میرزا این بوده که از محکی غافل بوده، سراغ طبیعت می رفته.

تا اینجا همه مباحث تکراری بود.

در بحث امروز می رسیم به قسم دوم:

۲- الجمع المحلی باللام

گفته شده و لعل مشهور گفته اند که: «عام است نه مطلق.». در مقابل، عده ای قائل شده اند که مطلق است.

مقصود از ماده

در پرانتز دو نکته را تذکربدهم:

مرحوم آخوند این جمع را ده دوازده صفحه بعد ذکرکرده، نه در بحث ادات عموم.

نکته دوم: این ماده، در مقابل هیئت، دو معنی دارد: منظور از «ماده» در «ضـرب»، «ضـرْب» نیست، بلکه «ضاد و راء و باء» است. امـا در بحث «عموم»، مراد از مـاده جمع «فـاء و قـاف و راء» نیست، بلکه مرادمـان «فقیر» است. پس مراد از ماده، حروف مقطعه متوالیه نیست، بلکه مرادمان مفرد است.

عام، کدام قسمت است؟

حالا که عام است، عام کدام است؟ ادات عموم کدام است؟ در مجموعه کلمات معمولاً تفکیک نکرده اند، لکن مطالبی گفته اند که می شود اینها را فهمید؛ احتمالات(۱) در این مسأله پنج تاست:

احتمال اول: عام، ماده است، و ادات عموم، هیئت است

عـام مـا، ماده این لفظ است. و ادات عموم، هیئت جمع است. ماده «الفقراء»، «فقیر» است. این هیئت، وقتی ادات عموم می شود که مقارن با «فقیر» می شود. برخی از بزرگان این را نسبت داده اند به مرحوم آخوند.

احتمال دوم: عام، ماده است، و ادات عموم، «ال_» است

احتمال دوم این است که عام، همان مفرد و ماده است. و ادات عموم، «ال» است. عام ما «فقیر» است، و ادات «ال_» است.

احتمال سوم: عام، ماده است، و ادات عموم، مجموع است

احتمـال سـوم، این است که عـام، همـان مـاده و مفرد است. ادات عموم، مجموع هیئت و «ال_» است. در تحلیلی که بعـد ارائه خواهیم داد، وجوه این احتمالات مشخص می شود.

احتمال چهارم: عام، جمع است، و ادات، «ال» است

احتمـال چهـارم که قوی ترین احتمال است و کلمات اصولیین شایـد بیشتر ناظر به همین احتمال باشـد، این است که عام، خود جمع است. ادات عموم، «ال_» است. در ذهن ما هم بیشتر همین بوده است؛ که عام، «فقرا»ست، و «ال_» از ادات عموم است.

احتمال پنجم: عام، جمع محلی است، و ادات عموم نداریم

احتمـال پنجم، این است که مـا در اینجـا عـام داریم اما ادات عموم نـداریم؛ جمع محلی، وضع شـده برای عموم. عام، خود این کلمه جمع محلی به «ال_» است. از قبیـل وضع نوعی است، از قبیـل «وضع عـام موضوع له خـاص» می شود. این احتمال پنجم، احتمال دارد که برگردد به احتمال سوم.

۱- (۱) - ایـن که می گـویم: «احتمالات»، به این خـاطر است که کلمـات شـان روشن نیست؛ ممکن است این را می خواسـته بگوید.

مقصود مشهور، واضح نیست

کلام مرحوم آخوند، اجمال دارد؛ با هر دو تفسیرِ سوم و پنجم جوردرمی آید.(۱)

مشهور که قائل شده اند: «الفقراء، عام است.»، لفظ عام ما، به یکی از این پنج احتمال برمی گردد. خیلی سعی نکرده اند توضیح بدهند و بین این احتمالات تفکیک نکرده اند، اما از لابه لای حرف هایشان این احتمالات به دست می آید.

احتمال ششم: مشروط به مقارنت با «ال_»

احتمال ششمی هم می توانیم تصویرکنیم؛ مثلاً ـ کسی بگوید: «جمع، وضع شده برای عموم، ولی مشروط به مقارنت با ال»؛ یعنی خود «ال_» خارج از عام است، فقط مقارنتش شرط است. طبق این احتمال، ادات عموم نداریم. اما از مجموع کلمات، فقط همان پنج احتمال برداشت می شود.

در جلسه آینده، وارد در اقوال نمی شوم، إن شاءالله وارد تحقیق در مسأله می شوم و سعی می کنم جهاتی را از هم تفکیک کنم و بعد این بحث را تمام کنیم؛ بحث از مدلول «ال_»، و بحث از مدلول هیئت، و بحث از مدلول جمع محلی به «ال_».

فصل سوم ادوات عموم/جمع محلی به «ال_» /مدلول «ال_» و مدلول هیئت جمع ۹۵/۰۱/۱۵

ص: ۱۶۹

۱- (۲) - عبارت مرحوم آخوند طبق چاپ آل البیت ص۲۴۶: «لا ـ دلاله فیها علی أنها تکون لأجل دلاله اللام علی التعین حیث لا تعین إلا للمرتبه المستغرقه لجمیع الأفراد و ذلک لتعین المرتبه الأخری و هی أقل مراتب الجمع کما لا یخفی. فلابد أن یکون دلالته علیه مستنده إلی وضعه کذلک لذلک لا إلی دلاله اللام علی الإشاره إلی المعین لیکون به التعریف و إن أبیت إلا عن استناد الدلاله علیه إلیه. فلا محیص عن دلالته علی الاستغراق بلا توسیط الدلاله علی التعیین، فلا یکون بسببه تعریف إلا لفظا فتأمل جیدا.».

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فصل سوم: ادوات عموم/جمع محلی به «ال_» /مدلول «ال_» و مدلول هیئت جمع

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما، در فصل ثالث بود: ادوات عموم. دومین اداتی که دیروز شروع کردیم، جمع محلی به «ال_». آیا «الفقراء» عام است یا مطلق است؟ اگر عام باشد، در این شمول و عموم، نیازی به مقدمات حکمت نیست. اگر مطلق باشد، در شمول و استیعابش نیاز به مقدمات حکمت داریم.

در عناوین عام، یک لفظ عام داریم ویک ادات عموم؛ مثلاً در «أکرم کل فقیر»، عام «فقیر» است و ادات عموم «کل» است. اگر گفتیم: «عنوان عام است»، لفظ عام کدام است و ادات عموم کدام است؟ دیروز عرض کردیم احتمالات در این مسأله پنج تاست که اقوای احتمالات و اظهر احتمالات، احتمال چهارم است؛ که عام ما «فقرا» است و ادات عموم «ال_» است.

مختار

آیا «الفقراء» عام است یا مطلق است؟ علمای اصول دو دسته شده اند؛ مشهول قائل شده اند که عام است، اما جماعتی از علمای ما مثل مرحوم آخوند قائل شده اند که مطلق است نه عام. گفتیم فقط اشاره می کنیم به مختار خودمان و این مختار خودمان را در سه جهت مطرح می کنیم؛ مدلول «ال» چیست؟ مدلول هیئت جمع چیست؟ مدلول جمع محلی به «ال_» چیست؟ اگر این سه جهت را بحث کنیم، این بحث جمع می شود.

جهت اولی: مدلول «ال_»

محل نزاع

در کتب نحوی، «ال» را تقسیم کرده اند به حرفی و اسمی.

«ال» اسمی، یعنی «ال» موصوله که به معنای «الذی» است.

و «ال» حرفی را تقسیم کرده اند به «ال»ی که زائد است و فاقد مدلول است و فقط برای تزیین استفاده می شود، و «ال»ی که در شعر در جایی به کار برده می شود که برای تنظیم وزن شعر لازم است. «ال» حرفیِ غیرزائد را تقسیم کرده اند به «ال» جنسی و عهدی. بحث ما از آن «ال_»ی است که حرف است و غیرزائد است. «ال» حرفی زائد و «ال» اسمی، از محل بحث ما خارج است. در این، اختلافی نیست که معنای «ال» یک معنای حرفی است.

ص: ۱۷۰

اقوال

در معنای مشهور، دو نظر را داریم؛ مرحوم آخوند قائل است مدلول حروف، مثل مدلول اسماء، یک تصور است. مشهور قائلند که مدلول حرف، یک نسبت است.

نقد

هر کدام از این دو نظریه را که بپذیریم، جوابگو نیست.

اگر بگوییم: «الرجل»، آیا یک تصور داریم یا دو تصور؟ وجدان ما می گوید که یک تصور بیشتر نداریم. بنابراین آن نظریه مرحوم آخوند، در مثال «ال_» جواب نمی دهد؛ چون طبق نظر ایشان باید دو تصور داشته باشیم. و نظر مشهور هم جواب نمی دهد؛ چون تصور دائماً بین دو طرف است، در حالی که اینجا طرفین نداریم.

مختار

ما معتقدیم همانطور که در باب «حروف» گفتیم، ما قائل به وضع به علامیت هستیم؛ گفتیم: «ال» غیرزائد (در اصطلاح نحویین)، وُضع للاشاره. مرادمان این است که وقتی «ال» را بر یک عنوانی داخل می کنیم، یک اشاره به یک شیئی می کنیم که آن شیء پیش متکلم و مخاطب، مشخص و معین است. لکن آن مشارٌإلیه، تارةً امر واقعی است مثل علیت و معلولیت و استحاله. و تاره امر حقیقی است مثل «الکتاب»، چه وجودش در عالم عین باشد و چه در عالم ذهن باشد مثل کلی و جزئی. و تاره امر وهمی است مثل الانسان و «الفرس» که اشاره به «ذات» است، ذات از امور موهومه است(1) ، «ال» جنسی، داخل در همین معناست. و تارةً امر اعتباری است مثل ملکیت و سلطنت.

پس «ال» وضع شده برای اشاره، و اشاره هم به این صورت است که با مجموع «داخل» و «مدخول» اشاره می کنیم به یک امری که آن امر، یا تعین دارد، یا به نفس همین اشاره، در ذهن متکلم یا مخاطب تعین پیدامی کند (کما در «ال» جنس).

۱- (۱) - در پرانتز بگوییم که: این وهم، ربطی به «اصالت وجود» ندارد. منظور این است که خودش واقعیتی ندارد؛ مثل «الانسان» و «الرجل».

مشـهور به صورت اجمـال گفته انـد که: «ال، للمعرفه است». چه نسـبت قائـل بشویم کمال علیه الشـمهور چه تصور قائل بشویم کما علیه الآخوند، جور درنمی آید.

وجـدان مـا می گویـد کـه «الفقراء» فرق دارد بـا «جمیـع الفقراء». «فقیر» بـا «فقراء» فرق دارد؛ شاهـدش ایـن اسـت که به لحـاظ مصداقی دائماً متباین هسـتند و هیچ وقت حتی عموم و خصوص من وجه هم نیسـتند. مثلاً زید مصداق فقیر هست ولی مصداق فقراء نیست. سه تا فقیر، مصداق فقراء هسـتند، ولی مصداق «الفقیر» نیسـتند. زید و عمرو، نه مصداق «فقیر» هسـتند و نه مصداق «فقراء»، مصداق «فقیران» هستند.

پس «ال» وضع شـده برای اشاره به این صورت که با مـدخولش روی هم اشاره دارد به شـیئی که تعین دارد نزد متکلم و سامع، ولو تعینش به نفس این اشاره ایجادبشود.

جهت ثانیه: مدلول هیئت جمع

جمع، تـاره به حرف است مثل «مؤمنین»، و تاره به هیئت است مثل «علماء». پس دال بر جمع سالم، حرف است: «ون» یا «ین». و دال بر جمع مکسر، هیئت است مثل هیئت «علماء».

هیئت جمع، وضع مستقل دارد

لاـ اشـکال در این که هیئت جمـع، وضـع دارد. وقـتی این هیئت را داخـل می کنیم بر یـک کلمه ای، مفهومش تغییر می کنـد. مفهوم «عالم» غیر از مفهوم «علما» است. لـذا نه تنها تفاوت دارنـد، بلکه تباین دارنـد؛ مصداق «عالم» هیچ وقت مصداق «علماء» نیست.

معنای هیئت، حرفی است

و لا اشکال در این که معنای هیئت، معنای حرفی است.

جمع چهار وضع دارد

اصولیین گفته انـد: «العلماء» سه وضـعی و سه مـدلولی است. ولی دقت نکرده اند، وگرنه درواقع چهار وضع داریم: وضع علم، هیئت عالم، هیئت جمع، و وضع ال. ما در این جهت با مشـهور موافقیم که چهار وضع داریم، الا این که در ماده اصـلی مشهور قائلند که «عین و لام و میم» وضع شده، ما قائلیم که مصدر ثلاثی مجرد وضع شده.

جمع چند مدلول دارد

مدلول هیئت چیست؟ یک نزاعی بین ما و مشـهور هست؛ ما وقتی که می گوییم: «علما» یا «رجال»، آیا این کلمه و عنوان، یک مدلول دارد یا دو تا مدلول؟

مشهور: چهار مدلول

در «الرجل» الاصولیین می گوینـد: چون دو تا وضع داریم، پس دو تا مـدلول داریم: یکی مدلول ماده که «رجل» است، و یکی هم مدلول هیئت که بر این «رجل» واردشده.

مختار: یک مدلول

لکن ما از کسانی هستیم که قائلیم «علما» و «رجال» فرقی با «مسـلمون و «مؤمنون» ندارد. ما در عین حالی که دووضـعی هستیم، امـا در عین حال، تک مـدلولی هستیم؛ یعنی کلمه «علماء» فقط یک مـدلول دارد. حتی اگر «الـ» را هم بر آن داخل کنیم، در نظر مشهور با سه مدلول سر و کار داریم، ال، و ماده، و هیئت. ولی ما یک مدلول بیشتر قائل نیستیم.

مشـهور می گوینـد: فقر، ماده (یعنی فاء و قاف و راء) به علاوه هیئت مصـدریه است. ولی به نظر ما مصـدر «فقر» وضع مسـتقل دارد، اما «فقیر» وضع مسـتقل نـدارد، هیئتش وضع شده و روی ماده «فقر» واردشده. آنگاه هیئت «فقراء»، بر «فقیر» وارد شده، نه بر «فقر». لذا در فارسی وقتی می خواهیم فقرا را ترجمه کنیم، علامت جمع را روی «فقیر» می آوریم.

پس اصولیین قائلند به چندمدلولی، ما تک مدلولی هستیم؛ یعنی وضع ها متعدد است، اما در عین حال، فقراء یک مدلول بیشتر ندارد. اگر مدلول اسماء تصور باشد، با شنیدن «الفقراء» فقط یک تصور در ذهن من پیدامی شود که آن تصور می شود مدلول کلمه فقراء.

اما چگونه است که چند وضع فقط یک مدلول دارد؟ این را إن شاءالله فردا طبق مختار خودمان توضیح می دهم.

ص: ۱۷۳

ادوات عموم/جمع محلی به «ال_» /مدلول هیئت جمع و مطلق بودن جمع محلی ۹۵/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادوات عموم/جمع محلی به «ال_» /مدلول هیئت جمع و مطلق بودن جمع محلی

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در ادوات عموم بود، به جمع محلی به لام رسیدیم. جماعتی فرموده اند: از الفاظ عام است؛ فقراء در «أکرم الفقراء» عام است. و بعضی فرموده اند: «مطلق است نه عام». گفتیم: در جهاتی بحث می کنیم؛ جهت اول، مدلول «ال_» بود. گفتیم: ال وضع شده برای اشاره؛ با این «ال» اشاره می کنیم به معنایی که عند المتکلم یا سامع مشخص است یا به نفس تکلم مشخص می شود.

جهت دوم، در مدلول هیئت جمع بود، با توجه به این که مدلول هیئت، مدلول حرفی است، لذا آنچه که ما در بحث «معانی حرفیه» گفتیم، باید راجع به «هیئت جمع» هم بگوییم. بحث امروز ما راجع به «مدلول هیئت جمع» است. روی مختار خودمان یک توضیحی بدهم راجع به مدلول هیئت جمع؛ که مثلاً مدلول هیئت «رجال» چیست؟

مدلول هیئت جمع

وضع بالعلامیه

ما از کسانی هستیم که گفتیم: در هر زبانی، مجموع الفاظی که در یک زبان داریم، دو دسته هستند: اسم و علامت. اسم، عبارت از لفظی است که نام است برای شیئی از اشیاء مثل انسان، شجر، حجر، و امثال ذلک. و الفاظی را داریم که علامت هستند مانند حروف، ضمائر، اسماء اشاره، هیئات، و مانند إعراب.(۱)

ص: ۱۷۴

۱- (۱) - توضیح شاگردان استاد: در «وضع به علامیت» لفظ، مدلول ندارد. بلکه این لفظی که وضعش بالعلامیت است، فقط می تواند در دیگری اثربگذارد. منظور از «علامت»، این نیست که نماد برای چیزی است؛ بلکه منظورمان این است که مدلول ندارد، مسمّی ندارد، و علامت برای چیزی هم هست.

لزوم علامت برای مفاهمه

و زبان که یک وسیله ای است برای تفکر و مفاهمه، اگر این دو دسته از الفاظ را نداشته باشیم، اصلاً تفکر و مفاهمه امکان ندارد. هر لفظی که اسم و نام برای شیئی نیست، علامت است. لذا وضع را تقسیم کرده ایم به وضع بالتسمیه، و وضع بالعلامیه. اگر این دو وضع را نداشته باشیم، تفکر و مفاهمه اصلاً ممکن نیست. پس در دستگاه زبانی دائماً نیاز داریم که بخشی از آن

اسماء باشند و بخشی از آن علائم باشند. این که بعضی اصولیین ادعاکرده اند در پاره ای از زبان ها اصلاً حروف نداشته ایم، امکان دارد به جای حروف، دائماً از هیئت استفاده می کرده اند. وگرنه امکان ندارد که تمام الفاظ یک زبان، اسم باشد.

وجدانی است که اگر فقط اسم داشته باشیم، یا فقط علامت داشته باشیم، مفاهمه ممکن نیست.

اسم سازی

علائم، نقش متفاوتی دارند؛ یکی از نقش های علائم، اسم سازی است. ما در یک زبان امکان ندارد بتوانیم برای تمام اشیائی که مورد نیاز ماست، اسم گذاری کنیم. مثلاً همین سلسله اعداد، از عدد یک تا یک میلیارد، یک میلیارد مرتبه عددی داریم، و هر مرتبه ای هم یک اسم دارد و هیچ اسم مشترکی در این یک میلیارد نداریم. اگر بنا باشد برای این اعداد هم این اسم گذاری انجام بشود، یک میلیارد اسم لازم داریم. و حافظه ما ظرفیت پذیرش این سلسله را ندارد. اگر فقط بخواهیم این اعداد را بشماریم و روزی هشت ساعت وقت بگذاریم و تلفظ به هر عدد یک ثانیه طول بکشد، ده سال طول می کشد! پس چطور ما این همه اسم را بلدیم؟

اسماء دستوری

ما باید قواعدی داشته باشیم که بتوانیم اسم گذاری کنیم. از یک تا یک میلیارد، فقط کافی است که حدود چهل اسم را یادبگیریم و بقیه را با ترکیب این اسم ها بسازیم بدون این که هیچ تکراری هم لازم بیاید. مثلاً ۱۳۹۵ وضع خاص ندارد، بلکه چهار عدد را با هم ترکیب کرده ایم. ما اسم این اسماء را گذاشته ایم: «اسماء دستوری»؛ یعنی اسمائی هستند که طبق یک دستور خاص می سازیم. و غیرممکن است که زبانی باشد که در آن زبان، اسماء دستوری نباشد.

ص: ۱۷۵

ما در بسیاری موارد، اسماء دستوری را قبول کردیم؛ از جمله در مشتقات؛ مثلًا کتابت وضع شده برای یک معنایی، علم وضع شده برای یک معنایی. اما شخصی که متلبس به علم است یا متلبس به کتابت است، برای این اشخاص، در لغت اسم وضع نشده، بلکه قواعد دستوری دارید؛ فقط کافی است که هیئت فاعل را بر آن اسم وارد کنید. و الا، اصلًا امکان ندارد برای تمام اسماء اسم گذاری کنیم.

اسم سازی با هیئت تثنیه و جمع

ما در هیئت تثنیه و جمع، دقیقاً همین را قائلیم که اسم سازی می کنیم و اسماءدستوری می سازیم. مثلًا «رجل» اسمی است که در لغت وضع شده، اما برای دو رجل اسمی وضع نشده، با کمک «ان» اسم سازی می کنیم برای دو رجل. و با کمک هیئت «رجال» اسم سازی می کنید برای سه رجل به بالا. «رجال» اسم است برای افراد رجل که بیش از سه نفر باشند؛ هم اسم است برای سه رجل، هم اسم است برای هزار رجل. حداقل افراد رجل باید سه نفر باشد تا این مجموعه، مصداق یک مفهوم جدیدی بشود که این مفهوم وضع مستقلی ندارد بلکه با کمک قواعد دستوری ساخته شده است. پس ما با هیئت جمع و تثنیه، اسم سازی می کنیم؛ اسماء دستوری درست می کنیم برای مجموعه ای از افراد آن عنوان. پس «علماء» اسم است برای مجموعه ای از افراد عالم که کمتر از سه نیستند.

اسم سازی با حروف

و اختصاص به هیئت ندارد، گاهی از حروف استفاده می کنیم برای اسم ساختن؛ گاهی مثل سلسله اعداد، از ترکیب استفاده می کنیم. خود «ترکیب»، یک هیئتی است که این هیئت، علامتی است که استفاده می کنیم در اسم سازی؛ مثل اخو زید، یا کتاب زید، در «کتاب زید» از طریق «اضافه» اسم سازی می کنیم، یا در «الکتاب الأبیض» از طریق «توصیف» اسم سازی می کنیم.

ص: ۱۷۶

آیـا بـا هیئت افعال هم اسم سازی می کنیم؟ به نظر ما نه. با هیئت الفاظ مثل فاعل و مفعول اسم سازی می کنیم، ولی در هیئت فعـل و جمله، اسم سازی نمی کنیم، بلکه علامت است برای اخبار و اعلام. اما غیر از فعل، همه هیئات جمله برای ما اسم سازی می کند. پس هیئاتِ داخل بر مفرد، به جز هیئت فعل، برای ما اسم سازی می کند.

نتیجه: مدلول هیئت جمع

اسم جمع مثل قوم و نساء، وضعش لغوی و بالتسمیه است. ولی کلمه جمع، وضعش دستوری است؛ یعنی از هیئت جمع استفاده کردیم تا کلمه جدیدی بسازیم. پس مدلول هیئت جمع، علامتی است برای مجموعه افرادِ بیشتر از دو نفر.

نتیجه: سرّ مدلول واحد با وجود چند وضع

بـا توجه به آنچه گـذشت، سرّ آن که در «الفقراء» چهـار وضع داریـم ولی یک مـدلول، این است که در «الفقراء» اگرچه چهار وضع داریم، ولی فقط یک وضع از این چهار وضع بالتسـمیه است و آن وضع «فقر» است، آنگاه سه وضع بالعلامیه بر این کلمه داخل شده و هر کدام تأثیری در آن می گذارند و لذا طبیعی است که فقط یک مدلول داشته باشیم.

هذا تمام الکلام در جهت دوم.

جهت سوم: جمع محلی به «الـ»

با توجه به این بحث، مدلول الفقراء و العلماء چیست؟ و آیا عام است یا مطلق؟

مدلول جمع محلی به لام

در همین مثـال گفـتیم که: «فقراء» اسم است برای مجموعه افراد فقیر که کمتر از سه نفر نیست. فرض کنیم ده فقیر داریم، اسـم هر فقیری را یـک عـدد از یـک تـا ده می گـذاریم. پاره ای از مفاهیم پیچیـدگی هایی دارد که اصـطلاحاً می گوییم: مصادیق متداخله دارد. فقراء یک مصداق ندارد؛ از فقیر یک تا فقیر ده، همه مجموعاً مصداق «فقراء» هستند.

جمع محلی به «ال_» مطلق است به خاطر یک مقدمه عقلی

گفتیم: «ال_» برای اشاره است؛ یعنی ما با داخل و مدخول مجموعاً اشاره می کنیم به فرد یا افراد معینی عند المخاطب. اگر تعداد فقرا ده تا باشد، در همه این مصادیقی که ممکن است، کدامیک تعین دارد نزد سامع؟ هیچ مرتبه ای تعین ندارد. تنها مصداقی که یک خصوصیت ویژه ای دارد که مصادیق دیگر چنین خصوصیتی ندارند و لذا تعیّنش ترجیح بلامرجح نیست، مجموعه ده فقیر است. آن خصوصیت ویژه چیست؟ این است که تمام مصادیق، در آن هست. لذا بر اساس این نکته است که وقتی می گوییم: «الفقراء»، این لفظ اشاره دارد به همه افراد فقیر. پس «الفقراء» ناظر به «تمام افراد» است؛ چون هر مصداقی که غیر از این مصداق درنظربگیریم، هیچ خصوصیتی نسبت به سایر مصادیق ندارد. تنها جمیع افراد است که خصوصیتی دارد که مجموعه های دیگر ندارد؛ و آن، این است که جمیع مصادیق را شامل می شود.

مجموعه ده تایی، با مجموعه سه تایی، و با تمام مجموعه های دیگر، فقط یک فرق دارد؛ که مجموعه ده تایی همه مصادیق را در خودش دارد، به خلاف مجموعه سه تایی. بر این اساس است که می گوییم: مقصود از «الفقراء» همه افراد فقیر است. این می شود مطلق؛ چون ما از یک مقدمه عقلی (که همه فقرا خصوصیتی دارد که مجموعه های دیگر ندارد) استفاده کردیم، نه از دالّ لفظی.

عام و خاص/فصل سوم ادوات العموم /نکره در سیاق نفی یا نهی ۹۵/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عام و خاص/فصل سوم: ادوات العموم /نکره در سیاق نفی یا نهی

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در جمع محلی به «ال_» بود. گفتیت که هیئت جمع وضعش بالعلامیه است، و نقشش این است که با کمک این هیئت، اسم می سازیم. و نتیجه اش این است که «رجال» و «علماء» یک مدلول بیشتر ندارد که نزد مشهور این مدلول تصوری است. اینها همه اسمائی هستند که لغت وضع نکرده، بلکه متکلم بر اساس یک دستور زبانی می سازد. و «ال_» وضع شده برای اشاره؛ ما با «ال_» و مدخولش معاً اشاره می کنیم. آن مشارٌإلیه، یا معین است، یا به نفس این خطاب، معین می شود.

ص: ۱۷۸

گفتیم: اگر در عالم ده فقیر داشته باشیم، مفهوم فقراء، ده ها و لعل صدها مصداق دارد در خارج. ده فقیر مصداقی است که جامع همه افراد است. به عبارت دیگر: عرف، این مصداق را همه مصادیق می داند. به خاطر این نکته عقلی است که می گوییم: مشارٌإلیه اش جمیع افراد است.

پس شمول و استیعاب، نه به خاطر هیئت جمع است و نه به خاطر «ال_» است؛ هیئت نیست چون نقشش اسم سازی است، «ال_» نیست چون نقشش فقط اشاره است. در صورتی عام بود که «ال_» وضع شده بود برای اشاره به جمیع افراد. این که

«مشارٌإليه، تمام افراد است» را از «ال_» نفهمیدیم، از خارج به کمک یک قرینه عقلی فهمیدیم. لذا کلمه «الفقراء» مطلق است؛ چون شمول و استیعابش دالّ لفظی ندارد، بلکه به خاطر همین قرینه عقلی است که شامل جمیع افراد می شود.

ما «ال_» را دائماً برای اشاره به کار می بریم؛ مثلاً «الانسان نوعٌ» اشاره است به «ذات»، «الانسان کلیٌّ» اشاره است به «مفهوم»، «الانسان اسمٌ» اشاره است به «لفظ»، «الانسان فانٍ» اشاره است به «مصادیق»، «رأیتُ الانسان» اشاره است به «فرد معین».

در ادبیات گفته اند: «ال_ جنس، بر مفرد و جمع داخل می شود.»، ما قبول نکردیم؛ به نظر ما «ال_ جنس» بر «جمع» داخل نمی شود. اگر این «ال_» اشاره به جنس باشد، جمع همانطور که منطقیاً فاقد جنس است، عرفاً هم فاقد جنس است.

مجموعه «ال_» و مدخولش برای «اشاره» است. نه این که فقط «ال_» اشاره را می رساند.

قاعده اخذ به قدر متیقن، فقط در اجمال است.

نتیجه

نتیجه بحث این شد که الفقراء و جمع محلی به «ال_» مطلق است. خطاب «اکرم الفقراء»، در این که «مطلق است»، هیچ فرقی با «اکرم الفقیر» ندارد؛ اگرچه یکی اظهر از دیگری باشد.

۳- نکره در سیاق نفی یا نهی

محل نزاع

اگر مولا بگوید: «لاتکرم فاسقاً»، هیچ اشکالی نیست در این که: «این خطاب، شامل همه می شود و لذا اکرام هر فاسقی حرام است.»، إنما الکلام در این که: «فاسقاً» آیا عنوانی است عام یا مطلق؟

استدلال بر عام بودن

این هم مثل مورد قبلی محل اختلاف است؛ آنهایی که گفته اند: «عام است»، یک وجه روشنی را گفته اند؛ که در خارج، انعدام طبیعی، به انعدام جمیع افراد است؛ هر گاه طبیعی در خارج بخواهد منعدم بشود، جمیع افرادش باید منعدم بشود. پس اگر بخواهیم «اکرام فقیر» منعدم باشد، باید اکرام جمیع افراد فقیر منعدم باشد تا آن طبیعی در خارج منعدم باشد. این، استدلالی است که متأخرین ذکرکرده اند.

مناقشه

این بیان، دو اشکال واضح دارد:

اولاً طبیعی موضوع است

اشکال اولش این است که این حرف، در جایی درست است که طبیعی، متعلّق باشد، نه موضوع حکم. مثلاً اگر مولا بگوید: «لاتغتب»؛ مراد از «غیبت» در «لاتغتب» طبیعی است، و انعدام طبیعی، به انعدام جمیع افردش است.

اما در نکره در سیاق نفی، مراد، موضوع است. و مراد از فاسق، اصلاً طبیعی نیست؛ یعنی مولا ـ من را نهی نکرده از «طبیعی فاسق». بلکه نهی کرده از «افراد طبیعی»، نه خود «طبیعی». پس اولاً این بیان، مربوط به متعلق تکلیف است، نه موضوع تکلیف. در حالی که بحث ما در «نکره در سیاق نفی یا نهی»، در موضوع تکلیف است.

اشکال: آنجا هم نهی از افراد غیبت کرده.

پاسخ حسین مهدوی: آنجا گفته: «طبیعیِ غیبت را ایجادنکن»، اینجا نگفته: «طبیعیِ فاسق را اکرام نکن»، گفته: «طبیعی اکرام را ایجادنکن».

ثانیاً شما ثابت کردید مطلق است!

اشکال دوم این است که اگر از اشکال اول صرف نظر کنیم، بیان شما اثبات می کند که مطلق است؛ چون شمول را از قرینه عقلی نتیجه گرفتید؛ که عقل می گوید: «انعدام طبیعی، به انعدام جمیع افراد است.».

تحقیق در مسأله

محل نزاع و طریق تحقیق

در «لاـتکرم فاسقا»، یک مطلب، مفروضٌ عنه است؛ که شمول و استیعاب را عرف می فهمد؛ عرف می فهمید که: «اکرام هر فاسقی حرام است»، تمام کلام، در این است که این شمول و استیعاب، از کجای این خطاب فهمیده می شود؟ اگر از هیئت «نکرده در سیاق» فهیمده می شود، «فقیراً» می شود «عام»؛ چون دال لفظی دارد. اگر از یک نکته عقلی فهمیده بشود، می شود «مطلق». پس اصل شمول و استیعابش محل بحث نیست، بحث این است که: عرف، این شمول و استیعاب را از کجا می فهمد؟ از هیئت می فهمد؟ یا از یک نکته عقلی؟

استیعاب را از محکی استفاده می کنیم

ما قائلیم که به هیچ وجه از «هیئت» به دست نمی آید. وقتی می گوید: «لاتکرم فاسقا»، فاسقاً حتماً محکی و مشارٌإلیه دارد. احتمالاتی که اینجا در محکی می آید، عرفاً بیش از چهار احتمال نیست: طبیعت، افراد، فرد معین، فرد نامعین.

احتمال اول (طبیعت) و احتمال دوم (افراد) را «تنوین» نفی می کند؛ چون تنوین دالّ بر «وحدت» است، و وحدت هم نه با «طبیعت» می سازد و نه با «افراد». احتمال سوم که «فرد معین» باشد را فرض ما نفی می کند که: «هیچ عهدی و اشاره ای بین متکلم و سامع نیست که از این طریق به آن اشاره کند؛ که مثلاً هر وقت گفتم: «فقیرا» مرادم چیست.».

فقط یک احتمال می ماند؛ که محکی، فرد نامعین است. در این صورت، شما هر فردی را که اکرام کنید، منطبق علیه شما دائماً فرد مردد است. همیشه فرد مردد این خصوصیت را دارد که بر هر فرد معیَّنی منطبق می شود.

نتیجه: مطلق است

پس شمولیت و استیعابِ همه افراد، از لفظ فهمیده نمی شود بلکه از این نکته فهمیده می شود که «فرد مردد، بر هر فرد معینی منطبق می شود.»، و چون این نکته، یک نکته عقلی است، پس نکره در سیاق نهی یا نفی، چون از یک نکته عقلی فهمیده می شود نه از دالّ لفظی، پس مطلق است نه عام.

انحلالیت را از قرینه مقامیه استفاده می کنیم

تنها سؤالی که باقی می ماند، این است که: این حکم آیا انحلالی است یا انحلالی نیست؟ یعنی آیا اکرام همه افراد حرام است به نحو استغراق و شمولیت؟ یا به نحو بدلیت است؟ انحلالیت و عدم انحلالیت را به تناسب حکم و موضوع استفاده می کنیم.

جمع بندی

پس نتیجه این شد که «شمولیت» و «استیعاب» را از «محکی» استفاده می کنیم؛ چون محکی ما فرد مردد است، بر تمام افراد معین منطبق می شود. اما این که: «حکم، انحلالی است نه بدلی.»، این را به مناسبت، از قرینه مقامیه استفاده می کنیم. پس دالّ لفظی بر استیعاب و شمول نداریم.

جمع بندی فصل سوم

هذا تمام الکلام در فصل سوم. سه تا ادات را متعرض شدیم: اسماء عموم (کل و جمیع)، جمع محلی به «الـ»، و نکره در سیاق نفی یا نهی. از این سه ادات، فقط یکی را قبول کردیم: اسماء عموم. اما جمع محلی به «الـ» و نکره در سیاق نفی یا نهی، عام نیست، بلکه مطلق است؛ چون بر استیعاب و شمول حکم، دالّ لفظی نداریم، بلکه به قرینه عقلی است؛ به خلاف قسم اول که خود اسم عموم مثل «کل» و «مجموع» دلالت می کرد بر استیعاب و شمول.

هذا تمام الکلام در فصل سوم. إن شاءالله فردا واردمی شویم در فصل رابع: فی حجیه العام فی غیر موارد التخصیص.

عام و خاص/فصل چهارم حجیت عام بعد از تخصیص /طرح دو شبهه و پاسخ به شبهه ی اول ۹۵/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص/فصل چهارم: حجیت عام بعد از تخصیص /طرح دو شبهه و پاسخ به شبهه ی اول

خلاصه مباحث گذشته:

جلسه قبل، از بحث از ادات عموم فارغ شدیم. بحث امروز ما، حجیت عام است در غیر مورد تخصیص.

الفصل الرابع: فی حجیه العام فی غیر مورد التخصیص

محل نزاع

اگر خطاب عامی داشته باشیم مثل «أکرم کل فقیر»، بعد در خطاب خاصی بگوید: «لاتکرم زیدا»، در «زید» به خطاب خاص عمل می کنیم؛ در تعارض توضیح می دهیم که ظهور خاص بر ظهور عام مقدم می شود. ما با این قسمت کاری نداریم.

می رویم سراغ فقیر دیگری غیر از زید. قبل از این که خطاب خاص بیاید، خطاب «کل فقیر» می گفت: «اکرام عمرو، واجب است.» و این خطاب هم بر من حجت و منجِّز بود. اما آیا بعد از ورود خطاب «لاتکرم زیداً»، خطاب عام درباره عمرو آیا باز حجت است و برای من منجِّز است؟

در بین علما کسی نیست که قائل باشد به عدم حجیت؛ همه قائلند که عام در ما عدا الخاص حجت است و نمی توانیم به خاطر تخصیصی که نسبت به «زید» واردشده، دست از وجوب اکرام عمرو برداریم.

اگر همه قائلند، پس چرا این مسأله را بحث می کنند؟

در مانحن فیه، دو شبهه هست که بعد از تخصیصِ «أکرم کل فقیر» به «لاتکرم زیدا»، مانع می شود از این که خطاب عام ما، نسبت به «وجوب اکرام عمرو» هم حجت باشد. اگر این دو اشکال را مطرح کنیم، متوجه می شوید شبهه ای است که جوابش هم خیلی سخت است. این دو شبهه، در کلمات قدما و متوسطین، خیلی روشن از هم تفکیک نشده بود. در کلمات متأخرین مثل آقای صدر، از هم تفکیک شده است. شاید تا زمان آقای صدر، این دو شبهه از هم تفکیک نشده بود. حتی در کلام آقای صدر، به عنوان «یک» شبهه مطرح شده؛ یک شبهه، در دل شبهه دیگر طرح شده.

ص: ۱۸۳

اشکال اول: زوال حجیت «ظهور عام در جمیع»

مهمترین اشکال، همین اشکال اول است. در همین «أکرم کل فقیر» فرض می کنیم تعداد فقرا دو نفر است: زید و عمرو. در «أکرم کل فقیر» سه ظهور داریم: وجوب اکرام جمیع فقرا، وجوب اکرام زید، وجوب اکرام عمرو. این سه ظهور چه نسبتی با هم دارند؟ ظهور اول، استقلالی است. ظهور دوم وسوم، ضمنی و تحلیلی است؛ یعنی عقل، وجوب اول را تحلیل می کند به این دو ظهور، نه این که این خطاب، سه ظهور دارد.

سؤال: مرحوم آقای صدر بعضی جاها «ظهور تضمنی» هم به کار برده اند.

پاسخ: مرادشان همان ظهور ضمنی است؛ یعنی در ضمن آن ظهور مستقل است.

خاص، ظهور استقلالی عام در جمیع افراد را از حجیت می اندازد

در خطاب خاص منفصل واردشده که: «لاتکرم زیدا». در بحث «عام و خاص» خواهیم گفت: «خاص منفصل، نمی تواند ظهور عام را از بین ببرد. هنر خاص، فقط همین مقدار است که ظهور عام را بقاءً از حجیت ساقط می کند.». بحث متصل را مطرح نکرده ام؛ چون هم عمده بحث در «منفصل» است، و هم «متصل» مقدمات پیچیده ای دارد.

در خطاب عام، سه ظهور داشتیم. در خطاب خاص، یک ظهور داشتیم که با یک ظهور از سه ظهور عام منافات داشت. معنی ندارد که خاص، ظهور تحلیلی را از کار بیندازد. ظهور تحلیلی اصلاً حجت نیست؛ چون درواقع ظهوری نیست، تحلیل ذهن ماست. به عبارت دیگر: ما درواقع سه ظهور نداشتیم؛ ظهور دوم و سوم، تحلیلی بود. پس خاص فقط یک ظهور را از حجیت می اندازد؛ و آن، ظهور استقلالی در «اکرام جمیع فقرا» است.

ص: ۱۸۴

پس عام نسبت به ما عدا الخاص هم حجت نیست

اکنون می رویم سراغ ظهور تحلیلی اکرام عمرو. اکنون که ظهور استقلالی عام در جمیع افراد از حجیت افتاده، ظهور عام در ما عدا الخاص (عمرو)، تحلیل یک ظهوری است که حجت نیست. لذا ظهور تحلیلیِ «اکرام عمرو» حجت نیست.

پس دلیل خاص فقط می تواند ظهور استقلالی را از کار بیندازد، پس نسبت به اکرام عمرو، ظهور داریم، ولی ظهور تحلیلیِ ظهوری که حجت نیست.

این، اصلی ترین شبهه ای است که مطرح شده. به علاوه این که اشکال عامی هم هست؛ یعنی یقین دارم که «عمرو» از تحت عام تخصیص نخورده، با این حال ظهور عام نسبت به آن حجت نیست! چه برسد به آن جایی که نسبت به «بکر» احتمال تخصیص بدهم!!

اشکال دوم: اخذ به قدر متیقن

اشکال دوم، خیلی اشکال ساده تر و روشن تری است. در زمان شیخ، همین اشکال مطرح بوده، اشکال اول اصلاً مطرح نبوده.

بعد از این که مولا گفت: «أکرم کلَّ فقیر»، تارةً ما می گوییم: «مقدمات حکمت، در مدخول، نیاز هست، تاره می گوییم: «نیاز نیست».

موضوع له ادات عموم اگر جمیع ما ینطبق علیه باشد

اگر قائل شدیم که: «ادات عموم وضع شده برای شمول ما ینطبق علیه و درنتیجه برای استظهار استیعاب، در مدخول، مقدمات حکمت جاری نمی شود.» کما علیه المشهور، از «لاتکرم زیدا» می فهمیم که «کل» در «جمیع» و «عموم» استفاده نشده، بلکه در «بعض» استفاده شده و چون نمی دانیم کدام «بعض» است، لذا مجمل است. وقتی که مجمل شد، اگر در مورد شخصی مثلاً «بکر» شک کردیم که: «آیا اکرامش واجب است یا نه؟»، باید به قدر متیقَّن اخذ کنیم و لذا در بکر که دخولش تحت عام مشکوک است، نمی توانیم به عام تمسک کنیم؛ چون «کل» در معنای «جمیع» و «عموم» استعمال نشده، بلکه در معنای «بعض» استعمال شده است.

موضوع له ادات عموم اگر جمیع ما یراد من المدخول باشد

اما اگر قائل شدیم که: «موضوع له عموم، جمیع ما یراد من المدخول باشد و درنتیجه برای استظهار استیعاب، در مدخول، مقدمات حکمت جاری می شود.»، در این صورت (که بعضی افراد از تحت عام تخصیص خورده اند)، «کل» به معنای خودش (یعنی جمیع ما یراد من المدخول) استعمال شده، اما می دانیم که از مدخول که فقیر است، مطلق اراده نشده؛ چون اگر مطلق اراده شده بود، یا زید خارج نمی شد، یا به نسخ خارج می شد، در حالی که فرض کرده ایم تخصیصاً خارج شده. وقتی که مطلق اراده نشود، می شود «مجمل»؛ نمی دانم: «بکر که از فقراست، آیا تخصیص خورده یا نخورده؟»، وقتی که مجمل شد، نمی توانم در «وجوب اکرام بکر» به «وجوب اکرام کل فقیر» تمسک کنم. در مجمل باید دائماً به قدر متیقین اخذبشود و لذا در بکر که مشکوک است، نمی توانیم به عام تمسک کنیم.

اشکال دوم، زمان شیخ، مطرح شده، و بعدها تا زماننا هذا این اشکال ادامه دارد.

تالی فاسد اشکال اول بیشتر است

اشکال دوم، اشکال مهمی نیست. در اشکال اول گفتیم که ظهور استقلالی عام در جمیع، از حجیت افتاد، حتی آن فردی که یقین دارم تخصیص نخورده، باز هم این ظهور نسبت به آن حجت نیست. اما در اشکال دوم، خطاب مجمل می شود و لذا فقط در موارد مشکوک نمی توانیم به عام تمسک کنیم، ولی در قدر متیقن می توانیم به عام تمسک کنیم. لذا عمده همان اشکال اول است، اشکال دوم اشکال سهل الوصولی است، ولی با این که حلش آسان است، در همان مرتبه دوم حلش را می گوییم.

جواب اشکال اول

طریق شهیدصدر برای حل این شبهه

در کلماتی که نگاه کردم، کسی نتوانسته است اشکال اول را حل کند؛ حتی مثل مرحوم آقای صدر متفطن بوده است که اشکال اول قابل دفع نیست، لذا وقتی شبهه را نتوانسته جواب بدهد، به سیره عقلاـ تمسک کرده. ولی بالاخره آن شبهه را جواب نداده؛ که وقتی با تخصیصْ ظهور از حجیت بیفتد، چطور می توانیم به سایر افراد آن ظهور تمسک کنیم. اما ایشان گفته: «بالاخره در سیره عقلا به آن تمسک می کنند»، به هر جهتی که باشد، ولو به جهت غفلت از این شبهه باشد.

مختار

ظهور، تحلیلی است

گفتیم که ما سه ظهور داریم: یک ظهور استقلالی داریم: ظهور خطاب در وجوب اکرام جمیع فقرا. دو وجوب تحلیلی هم داریم: یکی ظهور در «وجوب اکرام زید» و یکی هم ظهور در «وجوب اکرام عمرو». در این سه ظهور، کدامیک از این سه، حجت است؟ هر سه حجت است؟ یا فقط یکی حجت است؟ فقط آن ظهور استقلالی حجت است، آن دو ظهور دیگر، حجت نیست، بلکه درواقع ظهور نداریم، فقط تحلیل ذهن است؛ مثل «واجبات ضمنیه» است که یک وجوب بیشتر نداریم. پس تنها ظهوری که حجت است، همان ظهور استقلالی در جمیع افراد است.

حجیت، انحلالی است

«حجیت»، به معنای «منجزیت و معذریت» است. منجِّزیت و معذِّریت، فقط و فقط به دو شیء تعلق می گیرد؛ یعنی فقط دو شیء هستند که قابل تنجّر و قابل تعذّر هستند: وجوب فعلی (یعنی وجوب مجعول)، و حرمت فعلی (یعنی حرمت مجعوله). پس «حجیت» دائماً به «حکم جزئی» تعلق می گیرد؛ اینطور نیست که حکم کلیِ «حرمت شراب» در حق کسی منجَّز باشد، بلکه حرمت آن خمر جزئی است که در حق مکلف منجَّز است. پس به تعداد مکلفین، و به تعداد خمرها، حجیت داریم.

وقتی می گوییم: «خطاب اکرام کل فقیر، حجت و منجز است.»، منجِّز وجوب اکرام زید است، منجز وجوب اکرام عمرو است، و منجز وجوب اکرام هر فردی از فقراست. پس اگر ده فقیر داشته باشیم، منجِّزِ ده فقیر است. در این خطاب «أکرم کل فقیر»، حسب الفرض تعداد فقیرها دو تاست: زید و عمرو. وقتی می گوییم: «این خطاب، حجت است و منجِّز است.»، دو تا حجیت داریم: هم منجِّز وجوب اکرام زید است، و هم منجزو وجوب اکرام عمرو است.

به عبارت روشن تر: حجیت این خطاب، تحلیلی نیست، انحلالی است؛ یعنی به عدد تکالیف فعلیه، حجیت داریم. پس ظهور این خطاب، تحلیلی و کار ذهن است. و حجیت این خطاب، انحلالی است، نه تحلیلی؛ یعنی به عدد افراد مکلف و به عدد افراد فقیر، حجیت داریم.

پس در ما عدا الخاص حجیت باقی است

پس در مانحن فیه که فرض کرده ایم دو فقیر داریم، خطاب «أکرم کل فقیر» دو تنجیز دارد: یک حجیت و تنجیز دارد نسبت به وجوب اکرام زید، یک حجیت و تنجیز هم دارد نسبت به وجوب اکرام عمرو. پس از ورود خطاب خاص «لا ـ تکرم زیدا»، حجیت خطاب نسبت به وجوب اکرام زید، بقاءً از حجیت افتاد. پس این خطاب، بقاءً نسبت به «وجوب اکرام زید» حجت نیست، اما این خطاب به حجیت «وجوب اکرام عمرو» دست نمی زند. پس چون ما از اول انحلالی هستیم و دو تنجیز داریم، وقتی خطاب خاص حجیت عام را در این ناحیه از بین برد، به حجیت عام در ما عدا الخاص تمسک می کنیم.

نکته تمسک سیره به عام، همین است

این که آقای صدر که در وجه «تمسک به عام»، به «سیره» تمسک کرده اند، به این خاطر بوده که در صقع ذهن ایشان این شبهه حل نشده بود. ولی ما از این جهت، مشکل را حل کردیم. البته فرمایش همه همین است که به عام می شود تمسک کرد، لکن در این اختلاف است که: «این عویصه را چطور حل کنیم؟».

نکته تمسـک به سـیره همین است. «سـیره» گَستره ای نیست؛ سـیره هم به همین خـاطر است که این «انحلاـلی بـودن حجیت» در ارتکاز سیره است.

هذا تمام الکلام در جواب از شبهه اول. جواب شبهه دوم إن شاءالله جلسه بعد.

عام و خاص (فصل چهارم حجیت عام بعد از تخصیص / جواب اشکال دوم و فصل پنجم انحاء اجمال) ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص (فصل چهارم: حجیت عام بعد از تخصیص / جواب اشکال دوم و فصل پنجم: انحاء اجمال)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در فصل چهارم بود: «حجیت عام بعد از تخصـیص». اگر مولا گفت: «أکرم کل فقیر» سـپس گفت: «لاتکرم زیدا»، آیا می توانیم به عام تمسک کنیم و اخـذکنیم در غیر زیـد فاسق یا نمی توانیم؟ همه علمای اصولی ما قائل شده اند که می توانیم، ولی دو شـبهه مطرح شده بود که برای تمسک به عام، باید به این دو شـبهه جواب بدهیم. شـبهه اول و دوم را مطرح کردیم، و شبهه اول را هم پاسخ دادیم.

شبهه دوم، بحث امروز ماست.

جواب اشکال دوم: ظهور استعمالی تغییرنمی کند

شبهه دوم این بـود که اگر دلاـلت الفـاظ عموم بر استیعـاب را بـالوضع بـدانیم، پس از تخصـیص کشف می شود که «کـل» در معنـای خودش به کـار نرفته. و اگر مقـدمات حکمت را در مـدخول جـاری کنیم و دلالت الفاظ عموم بر استیعاب را بالاطلاق بدانیم، پس از تخصـیص می فهمیم که در مدخول، «اطلاق» مراد نیست. وقتی «کل» در معنای حقیقی اش اسـتعمال نشود یا در مـدخولْ مقـدمات حکمت تمام نباشـد، نسـبت به عمرو شک داریم که: «آیا تخصـیصاً از تحت عام خارج شده یا نشده؟»، قدر متیقنش افرادی است که می دانیم تخصیص نخورده. «کل» وقتی به معنای «جمیع» نباشد و به معنای «بعض» باشد، مجمل است. این، شبهه دوم بود.

ص: ۱۸۹

جواب این شـبهه، این است که نتیجه آن تقیید یا تخصـیص، این است که ظهور از بین نمی رود، بلکه بقاءً آن ظهور از حجیت می افتـد. بنـابراین «کل» در معنای حقیقی خودش که «جمیع» باشـد اسـتعمال شـده است، و مراد از مـدخول مطلق «فقیر» است، لکن این ظهور حجت نیست. در سیره عقلا این ظهور از حجیت می افتد. اما این که ظهور از بین نمی رود، امر وجدانی ماست. بنابراین شبهه دوم، شبهه مهمی نبوده و شیخ هم مطرح کرده و پاسخ داده.

حجیت اول (وجوب اکرام فقرا) تنجیزی است، حجیت دوم (عـدم وجوب اکرام زید) تعذیری است. محال است تکلیف واحد،

هم منجز باشد و هم معذر باشد. حجیت «اکرم کل فقیر» تنجیزی است، حجیت «لاتکرم زیدا» تعذیری است؛ از حجیت عام نسبت به «وجوب اکرام زید» رفع ید می کنیم.

اگر هر دو خطاب از مولا باشد، تخصیص نیست، برگشتش به نسخ یک مجعول است؛ وجوب اکرام زید را نسخ کرده. عامی است که منسوخ شده در یکی از مجعولاتش. نسخ تاره نسخ جعل است و تاره نسخ مجعول است. این را در ادامه بحث «عام و خاص» إن شاءالله خواهیم گفت.

نتیجه: حجیت عام

پس نتیجه این فصل این شد که عام در غیر مورد تخصیص، حجت است.

هذا تمام الکلام فی الفصل الرابع.

الفصل الخامس: فی حجیه العام مع المخصص المجمل

اگر عامی داشته باشیم: «أکرم کل فقیر»، بعد مخصصی داشته باشیم که مجمل باشد، در موارد اجمال مخصص آیا آن عام حجت است یا حجت نیست؟ در دو مقام بحث می شود: اجمال مفهومی، و اجمال مصداقی.

مقدمه

قبل از ورود در این دو مقام، مقدمه ای را ذکرکنم که مشتمل بر دو امر است:

الأمر الأول: فی أنحاء الإجمال

می خواهیم ببینیم: «مراد از اجمال مفهومی کدام است؟»

اجمال وضعی

اجمال وضعی، این است که موضوع له لفظ برای ما روشن نیست، چه آن دال ما، اسم باشد یا هیئت باشد.

مثال برای هیئت: در موضوع له هیئت امر، بین علمای اصول اختلاف شده؛ که «این هیئت امر برای چی وضع شده؟». هیئت باب «مفاعله» اختلاف شده.

مثال برای حرف: در «إلا» و «ادات شرط» (نسبت استلزامیه و نسبت توقفیه) هم اختلاف شده. اینها از موارد «اجمال وضعی» است. از این موارد اختلاف، کم نیست.

مثال برای اسم: حتی در موضوع له خود کلمه «امر» اختلاف شده.

قسم دوم: اجمال معنوی

اقسام دیگر از این شش قسم، در کلمات علما آمده، این اجمال معنوی را من اضافه کرده ام.

ما بسیاری از الفاظ را داریم که معانی اینها فی نفسه دارای حاشیه مبهمی است؛ خود معنا حاشیه ابهامی دارد. مثال، فراوان دارد؛ اگر نگوییم: «اکثر الفاظ اینطور است.»، لااقل مثال های فراوانی دارد. مثلاً «شابّ» چه کسی است؟ از ابتدای هجده سال؟ «جوان» یک معنایی دارد که خودش مشخص است، لکن حاشیه طرفینش مبهم است. اکثر کلمات اینچنینند؛ مثلاً قم را آیا می شود با یک خط مشخص کرد که بگوییم: «این طرف این خط، قم است، و آن طرفش قم نیست.»؟ نقاطی هست که قطعاً داخل قم هست، و نقاطی هست که قطعاً داخل قم نیست، اما حد و مرزش مشخص نیست.

این اجمال، اجمال مفهوی نیست؛ مشکلش از ناحیه ما نیست، بلکه حتی خدا هم نمی داند؛ چون فی نفسه نامعین است. خدا هم نمی داند که: «ابتدا و انتهای جوانی کجاست؟».

اسم این را گذاشته ایم: «اجمال معنوی». مثلاً «عالم» سعه معلوماتش چقدر باید باشد تا مصداق «عالم» و «فقیه» بشود؟ حتی «آب» هم همینطور است؛ چقدر نمک باید به آب اضافه بشود تا دیگر مصداق آب نباشد؟!

عام و خاص/فصل پنجم حجیت العام مع المخصص المجمل /مقدمه ی اول انحاء اجمال ۹۵/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص/فصل پنجم: حجیت العام مع المخصص المجمل /مقدمه ی اول: انحاء اجمال

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در فصل پنجم بود: حجیت عام بعد از مخصص مجمل. گفتیم: در دو مقام بحث می کنیم: اجمال مفهومی و مصداقی. و گفتیم: قبل از این دو مقام، مقدمه ای را شروع می کنیم مشتمل بر دو امر. در امر اول که در انحاء اجمال است، گفتیم که اجمال بر شش نحو است:

اول، اجمال وضعی بود؛ که موضوع له لفظ را نمی دانیم.

دوم، اجمال معنوی بود؛ موضوع له را می دانیم، ولی خود معنا، سنخ معنایی است که حاشیه یا حواشی مبهمی دارد. همه الفاظ اینطور نیست؛ مثل کیلوگرم؛ که اگر یک هزارم گرم کمتر باشد، کیلو نیست. اما بسیاری الفاظ، از این قبیل است؛ مثل فرسخ و زراع و مد و صاع؛ خود این معانی، حاشیه مبهی دارد. این حقیقت مبهم را در حروف و هیئات هم می بینیم؛ که دقیقاً نمی توانیم تحدیدش کنیم.

این دو اجمال را هم دیروز گفتیم. رسیدیم به قسم سوم که بحث امروز ماست.

۳- اجمال مفهومی

در اجمال مفهومی، شک و تردید ما، در ناحیه «مفهوم» است، نه «معنا».

توضیح چند اصطلاح

برای توضیح «اجمال مفهومی» ابتدا باید این اصطلاحات را توضیح بدهم:

مفهوم و معنا

ما گفته ایم: هر لفظی، یا اسم است، یا علامت. موضوع له اسم را «معنا» می گوییم. «مفهوم»، صورت معناست در ذهن ما. و به این اعتبار هم به آن مفهوم می گویند که معنا را از آن می فهمیم. تفکیک بین «مفهوم» و «معنا»، در مباحث علمیِ اصول و غیر اصول، آثار زیادی دارد.

ص: ۱۹۲

مفهوم عرفی، معنای عرفی، و معنای لغوی

یـک اسم یا عنوان یا لفظ، یک معنای لغوی دارد، یک معنای عرفی دارد، و یک معنای موضوع له. مراد از «مفهوم عرفی»، آن مفهـومی است که عرف، از یـک اسم یـا عنـوان می فهمـد. و به مـا به ازای مفهـوم عرفی می گوینـد: «معنـای عرفی»، «مفهوم» صورت همان معنای عرفی است. و به معنای موضوع له اصطلاحاً می گویند: «معنای لغوی».

تطابق معنای عرفی با لغوی

بین «معنای عرفی» با «معنای لغوی» گاهی تطابق هست گاهی تطابق نیست.

مثال اول: دکتر

مثلاًـ کلمه «دکـتر» یـک کلمه خـارجی است؛ برای شخصـی وضـع شـده که دارای مـدرک دکـتراست در یکی از رشـته هـای دانشـگاهی. اما معنای عرفی و مفهوم عرفی «دکتر»، کسی است که مدرک پزشکی دارد. وقتی می گوییم: «آقای دکتر»، عرف از «دکـتر» کسـی را می فهمـد که مـدرک دکترا دارد در رشـته پزشـکی. این، از بـاب اشتراک لفظی نیست؛ چون هنوز به حد وضع نرسیده است.

مثال دوم: بیّنه

«بیّنه»، معنای موضوع له اش، «ما یُبیِّن الشـیء» است. معنای اصطلاحی «بینه» در کتب فقها «شهادت عدلین» است که از مصادیق معنای لغوی اش است.

در حـدیث داریم که: «إنمـا أقضـی بینکم بالبیّنـات و الأیمـان». همه فقهـا قبـول دارنـد که: «بیّنه، در لغت، وضع برای «شـهادت عـدلین» نشـده است.»، و این را هم قبول کرده انـد که در عصر متأخر (امام صادق به بعـد)، معنای عرفی «بینه» شـده «شـهادت عـدلین». إنما الکلام در صـدر اسـلام است؛ بین فقها بحث شـده که: «بیّنه، در این حـدیث نبی اکرم، معنای عرفی اش در زمان صـدور چی بـوده اسـت؟ یعنی عرف، از کلمه «بیّنه» چی می فهمیـده است؟». بعضـی فقهـا گفته انـد: «فهم عرف در آن زمـان، همان موضوع له لغوی اش بوده است.»، بعضـی هم گفته اند: «این معنای مصـطلح فقها، همان موقع هم معنا عرفی بوده است.». لذا در این حدیث، اختلاف شده که: «معنای عرفی «بیّنه» چیست؟» و حال این که در معنای لغوی اش اختلافی نیست.

ص: ۱۹۳

علمای اصول یک ضابطه ای دارند؛ که هر عنوانی در هر کتابی و کلامی که واردبشود، هیچ وقت بر معنای لغوی حملش نمی کنند، بلکه دائماً حمل می کنند بر مفهوم و معنای عرفی محل صدور کلام. اگر یک وصیت یا وقفنامه ای را به دست یک فقیه بدهند، اول می رود دنبال این که: «این وقفنامه، مال چه قرنی است؟ و مال کدام منطقه است؟»، تا عناوینی که در این وصیت یا وقفنامه هست، بر اساس معنای عرفی زمان و مکان صدورش معنا و فهم بشود. پس ما دائماً کلام را حمل می کنیم بر معانی عرفیه.

تعریف اجمال مفهومی

بعد از توضیح این مقدمات، مراد از «اجمال مفهومی» چیست؟ اجمال مفهومی، این است که وضع را می دانیم. و معنا هم، یا حاشیه مبهم ندارد، یا اگر حاشیه مبهم دارد، آن حاشیه مبهمش محل بحث ما نیست. اما با این حال، در «فهم عرف از این عنوان یا خطاب» شک داریم؛ که عرف مثلاً از این «بیّنه» چی می فهمد؟ آیا همان معنای وضعی را می فهمیده که «ما یبیّن» است؟ یا معنای دیگری مثل «شهادت عدلین» می فهمیده است؟ این را «اجمال مفهومی» می گوییم. پس «اجمال مفهومی»، آن اجمالی است که وضعی و معنوی نیست، ولی با این حال در فهم آن عرفی که مخاطب این عنوان یا خطاب بوده، شک داریم.

۴- اجمال استعمالی

این اجمال، خودش سه مورد دارد:

مورد اول: مشترک لفظی

مورد اول، این است که یک لفظی، مشترک لفظی است و ما نمی دانیم: «مستعمِل، در کدامیک از معانی اش استعمال کرده است؟»؛ مثلاً مستعمل گفته: «رأیت زیدا» و من نمی دانم مقصودش «زید بن عمرو» است یا «زید بن بکر»؟

ص: ۱۹۴

مورد دوم: حقیقت و مجاز

مورد دوم، دوران امر بین حقیقت و مجاز است. مثلاً کلمه «اسد» دارای دو معناست: معنای حقیقی اش «حیوان مفترس» است، معنای مجازی اش «رجل شجاع» است. و به خاطر محفوف بودن به قرائنی از ناحیه کلام یا متکلم، ما مرددشده ایم که: «این اسد را در معنای حقیقی استعمال کرده یا در معنای مجازی؟».

مورد سوم: کنایه

مورد سوم، در موارد شک بین معنای کناییِ یک کلام و معنای غیرکنایی آن است. متکلم و مستعمل گفته: «زید کثیر الرماد»، و ما تردیدکرده ایم که: «این کلام، آیا یک کلام کنایی است از این که جواد است؟ یا این که یک کلام غیرکنایی است و آدمی است که واقعاً خاکسترش زیاد است؟».

به این سه مورد، اجمال استعمالی می گوییم.

نکته در مباحثه: یکی از فرق های مورد سوم با دو مورد قبلی این است که در دو مورد قبلی، مراد از یک کلمه را نمی دانیم، لکن در مورد سوم (کنایه) مراد از یک جمله را نمی دانیم.

اجمال استعمالی، داخل در مراد تفهیمی است

بعضی این اجمال را داخل در «مراد جدی» گرفته اند، لکن ما همه این اجمال ها را داخل در مراد تفهیمی می کنیم. البته بعضی هم گفته اند: ما فقط دو مراد داریم: استعمالی و جدی»، و مراد تفهیمی را کلاً داخل کرده اند در مراد استعمالی. ولی ما گفته ایم: سه مراد داریم: استعمالی، تفهیمی، و جدی.

لذا اگر ما می خواستیم برای این اجمال اسم گذاری کنیم، تعبیرمی کردیم به «اجمال تفهیمی». لکن چون مشهور اسمش را «اجمال استعمالی» گذاشته اند، ما هم به تبع مشهور تحت این عنوان آوردیمش.

فرق این اجمال با اجمال مفهومی

ص: ۱۹۵

در «اجمال مفهومی» معنای عرفی برای ما روشن نیست. ولی در این اجمال استعمالی، معنای عرفی هیچ ابهامی برای ما ندارد؛ معنای لغوی و عرفی «اسد» را می دانم، لکن به خاطر قرائنی تردیدکرده ام که: «متکلم الآن چه معنایی را خواسته به من تفهیم کند؟».

۵- اجمال اطلاقی

اطلاق، در جایی است که مقدمات حکمت تمام باشد. جایی که مقدمات حکمت تمام نباشد، فقها می گویند: «این کلام، اجمال دارد.». اجمال اطلاقی، یعنی فاقد اطلاق است و لذا دایره سعه و ضیق عنوان یا کلام یا خطاب را نمی دانیم.

مثلاً در «أحلّ الله البیع و حرّم الربا» بحث شده که: «آیا این «بیع» مجمل است یا مطلق؟». جماعتی از فقها گفته اند: «این بیع، اطلاق ندارد و مجمل است.»، ما هم از همین جماعت تبعیت کرده ایم؛ لذا نمی توانیم از تمسک به اطلاق این خطاب نتیجه بگیریم که: «عربیت یا ماضویت شرط نیست؟». وقتی که اجمال داشته باشد، فاقد ظهور می شود.

در موارد اجمال اطلاقی، اگر قدر متیقَّن باشد، به همان اخذمی کنیم. وگرنه، خطاب، فاقد اعتبار است.

۶- اجمال مصداقی

اجمال مصداقی، مال جایی است که ما نمی دانیم: «فلان مورد، آیا فردی از افراد عنوان هست یا نیست؟»، و منشأ اشتباه و شک ما، امور خارجی است. مثلاً مولا گفته: «أکرم الفقیر» و من نمی دانم: «آیا زید از افراد عنوان «فقیر» هست یا نیست؟»، و منشأ شبهه من هم این است که نمی دانم: «پول دارد یا پول ندارد؟»؛ گاهی وقت ها یک کارهایی می کند (مثلاً لباس هایی می پوشد یا خوراکی می خورد) که شبیه فقراست، اما گاهی هم پول هایی می بخشد که شبیه پولدارهاست. خلاصه منشأ این اجمال، امور خارجی است.

معنای اجمال مفهومی و مصداقی

از این شش قسم، قسم اخیرش اجمال مصداقی است. و تمام پنج قسم قبلی، «اجمال مفهومی» است. وقتی که می گوییم: «مخصِّص ما مجمل است مصداقاً»، یعنی قسم ششم از اجمال. وقتی که می گوییم: «مخصِّص ما، مجمل است مفهوماً»، یعنی یکی از اجمال های اول تا پنجم را دارد. پس «اجمال مفهومی» جامع پنج قسم اول است.

هذا تمام الکلام در امر اول.

الامر الثانی: فی أنحاء المخصص

مشهور بین علما این است که مخصِّص، بر دو قسم است: مخصص متصل، و مخصص منفصل.

مخصص منفصل، مثل این که این خطاب آمده که «أکرم کل فقیر» بعد با فاصله، خطاب دیگری آمده که مثلاً «لاتکرم الفقیر الفاسق». این «لاتکرم الفقیر الفاسق» را «خاص» یا «مخصِّص» می گویند، و این مخصص «مخصص منفصل» است.

مخصص متصل (که تمام بحث ما در امر اول توضیح مخصص متصل است) بر سه قسم است؛ آیا اصلاً مخصص متصل داریم یا نداریم؟ آیا این سه قسم، مخصص است یا مخصص نیست؟ و به عبارت دیگر: معیار و ضابطه تخصیص یا مخصصیت چیست؟

فردا تعطیل است. إن شاءالله سه شنبه اینها را باید بررسی کنیم.

عام و خاص/فصل پنجم حجیت عام پس از ورود مخصــص مجمل /مقدمه امر ثانی مخصص متصل آیا حقیقتاً مخصص است؟ ۹۵/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص/فصل پنجم: حجیت عام پس از ورود مخصص مجمل /مقدمه: امر ثانی: مخصص متصل آیا حقیقتاً مخصص است؟

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در حجیت عام بود در جایی که مخصص ما مجمل باشد. گفتیم: در مقدمه این فصل، دو امر را بررسی می کنیم: امر اول انحاء اجمال بود، امر دوم انحاء مخصص است. از امر اول، فارغ شدیم. در امر دوم، مخصص منفصل و متصل را توضیح دادیم. آنگاه گفتیم که مخصص متصل بر سه قسم است. آیا این سه قسم، مخصِّص است یا مخصص نیست؟ مناط مخصص بودن چیست؟ امروز می خواهیم این سه قسم را بگوییم و این سؤال ها را جواب بدهیم.

ص: ۱۹۷

مخصص منفصل، محل بحث نیست.

اقسام مخصص متصل

اما مخصص متصل را تقسیم کرده اند بر سه قسم:

تاره تخصیص بالتقیید است، تاره بالاستثناست، و تاره بالانضمام است.

تخصیص بالتقیید، مثل این که متکلم بگوید: «أکرم کل فقیر غیرفاسق».

مثال تخصیص بالاستثنا این است که به جای قید، استثنا بیاورد؛ مثلاً بگوید: «أکرم کل فقیر إلا زیداً».

مثال تخصیص بالانضمام این است که جمله دومی را به جمله اول ضمیمه کند؛ مثلاً بگوید: «أکرم کل فقیر، و لایجب اکرام زید.».

این سه صورت تخصیص را داریم.

آیا این اقسام حقیقتاً تخصیص است؟

صرف این که این اقسام را اقسام تخصیص گرفته ایم، دلیل نیست بر این که: «پس حتماً تخصیص هستند»، از باب «ضیق تعبیر» از اینها تعبیر به «تخصیص» کردیم، ممکن است پس از بحث، به این نتیجه برسیم که حقیقتاً تخصیص نیست.

مناط تحقق تخصیص(۱)

مناط تخصیص، این است که ابتدا یک عامی شکل بگیرد و ظهور در عموم منعقدبشود، آنگاه ظهور در عموم بقاءً از حجیت بیفتد. اصلاً معنای تخصیص همین است؛ معنای تخصیص، این است که ما یک ظهوری در عموم داریم که بقاءً از حجیت می افتد. اگر برای عام ظهوری در عموم منعقدنشود، اصلاً عامی نیست تا «تخصیص» معنا داشته باشد.

قسم اول: تخصیص بالتقیید

اما قسم اول که تخصیص بالتقیید است، آیا تخصیص است یا تخصیص نیست؟

۱- (۱) - استاد در کلمات شان، به این مناط اشاره کردند و در هر قسم هم آن را تطبیق دادند، و اگرچه در انتهای جلسه قبل وعده دادند که این سؤال را پاسخ داده و مناط تخصیص را می فرمایند، لکن تحت یک عنوان مستقل بیانش نکردند.

در تخصیص بالتقیید مثل «أکرم کل فقیر غیرفاسق» ظهور درعموم، منعقدنشده است. عام، مدخول «کلّ» است. اینجا مدخول «کل»، «فقیرغیرفاسق» است، نه «فقیر». بنابراین ظهوری در عموم منعقدنشده که بعد ساقط بشود.

قسم دوم: تخصیص بالاستثناء

سؤال این است که: در «أکرم کل فقیر إلا زیدا» آیا تخصیص هست یا نیست؟ یعنی آیا ظهوری در عموم منعقدشده و بعد از حجیت ساقط شده؟ یا برای «کل فقیر» اصلاً ظهوری که شامل زید بشود منعقد نشده که بعد، از حجیت ساقط بشود؟ «أکرم کل فقیر إلا ـ زید» آیا مثل «أکرم کل فقیر غیرفاسق» است که تخصیص نیست؟ یا فرق میکند؟ آیا به عبارت دیگر: در این جمله، مدخول «کل»، آیا «فقیر إلا زیداً» است (و درنتیجه ملحق به قسم اول است و اصلاً عامی نداریم تا تخصیص بخورد)؟ یا فقط «فقیر» است (و درنتیجه ملحق به قسم سوم است)؟

ما معتقدیم که مدخول «کل»، «فقیر» است، نه «فقیر الا زیداً»؛ به نظر ما، جمله تمام می شود، سپس «الا زیدا» به آن منضمّ می شود، و مثل «فقیرٍ غیرفاسق» نیست. به عبارت دیگر: «الا زیدا» استثنا از «فقیر» نیست، استثناء از کل کلامِ «أکرم کل فقیر» است. به عبارت دیگر: مستثنی منه ما «فقیر» نیست، «کل فقیر» مستثنی منه ماست.

دلیل مان مدلول کلام است؛ که آیا «کل» بر سر «فقیر» واردشده یا بر سر مجموعه «فقیر إلا الفاسق» واردشده؟ فهم وجدان ما این است که بر سر «فقیر» واردشده است.

به عبارت روشن تر: «الا» معنای اسمی ندارد؛ اگر معنای «الا» اگر «غیر» بود، مثل «غیرفاسق» بود. خود استثناء، فعل من است که عقیب یک کلام ایجادش می کنم؛ کأن گفته ام: «أکرم کل فقیر، و اَستثنی منه زیداً.». پس بنابراین «الا زیداً» ضمیمه ای به کلام من است.

ص: ۱۹۹

پس قسم دوم، ملحق به تخصیص بالانضمام (قسم سوم) است، نه این که ملحق به تخصیص بالتقیید باشد. آیا این قسم دوم حقیقتاً تخصیص است به حمل شایع؟ یا تخصیص نیست؟ آیا ظهوری در عام منعقدمی شود سپس از حجیت می افتد؟ یا اصلاً ظهوری منعقد نمی شود؟ هر چه که در قسم سوم بگوییم، اینجا هم می گوییم.

قسم سوم: تخصیص بالانضمام

قسم سوم از مخصص منفصل، تخصیص بالانضمام است: «أکرم کل فقیر»، بعد این جمله را منضمّ کرده اند که: «و لایجب اکرام زید». مرادمان از «مخصص منفصل»، این قسم سوم است؛ چون شبهه «تخصیص» عمدتاً در این قسم سوم است، شبهه «تخصیص» در قسم دوم ضعیف تر ست.

محل نزاع

بحث در این است که: آیا «لایجب اکرام زید» تخصیص است؟ یا این هم حقیقتاً تخصیص نیست و مثال همان قسم اول است؟ آن چیزی که محل اختلاف بوده، همین بود که در این قسم سوم آیا واقعاً عامی منعقدمی شود بعد تخصیصش می زنیم؟ یا اصلاً عمومی منعقدنمی شود؟

مشهور بین علمای متأخر این است که: «عموم منعقدنمی شود»، اما وجه اش را نتوانسته اند خیلی روشن تبیین کنند که: «چرا عموم منعقدنمی شود؟». در ذهن مشهور این بوده که: «این خطاب، عام نیست.»، با این که دو خطاب است.

ما هم تابع مشهوریم که حقیقتاً تخصیص نیست و عامی نداریم که شامل زید بشود بعد زید را بالتخصیص از تحت عام خارج کنیم. به عبارت روشن تر: «أکرم کل فقیر» اصلاً شامل زید نمی شود که بعد به برکت تخصیص، خارجش کنیم.

در قسم سوم هیچ اختلافی نیست که بلا اشکالٍ مدخول «کل»، «فقیر» است. ولی از همین که: «مدخول کل، فقیر است.»، نمی توان به مناط تخصیص پی برد که: «ظهور در عموم منعقدشده.». پس بحث بر سر این است که با این که مدخول کل «فقیر» است، ولی چرا باز قائل شده ایم که ظهوری در عموم منعقدنمی شود؟

ص: ۲۰۰

مقدمه: توضیح چند اصطلاح

اما چرا حقیقتاً تخصیص نیست؟ چرا عام محقق نمی شود؟ توضیحش احتیاج به مقدماتی دارد که به طور مختصر اشاره می کنم. ابتداءً دو کلمه را معناکنم: دلالت، و ظهور. و بگویم: «چرا چنین ظهوری نداریم؟».

تعریف دلالت و اقسام آن

دلالت، انتقالی است در ذهن، از ادراکی به ادراکی. به ادراک اول «دال» می گویند و به ادراک دوم «مدلول» می گویند. مثلاً ما هر وقت لفظ «انسان» را می شنویم، معنای آن را تصورمی کنیم. انسان مسموع می شود دال، و معنای تصورشده مدلول است. دلالت، مثل تلازم و علیت و معلولیت است؛ از امور واقعی است، نه حقیقی.

دلالت طبق یکی از تقسیمات رایجش تقسیم می شود به دلالت تصوریه و تصدیقیه. این تقسیم، به لحاظ «مدلول» است؛ اگر مدلول ما یک تصور باشد، آن دلالت اسمش تصوریه است. اگر مدلول ما یک تصدیق باشد، اسم آن دلالت، تصدیقیه است.

تعریف ظهور

ظهور، از افراد دلالت است. ظهور، دلالت تصدیقیه ظنیه است. پس ظهور اخص است از دلالت، به دو قید: اولاً تصدیقی باشد، و ثانیاً ظنّی باشد. دلالت قطعیه، نصّ است. مثلاً نمی گویند: کلمه «انسان» ظهور دارد در «حیوان ناطق».

شمول، مربوط به ظهور است نه دلالت

عبارت ما این بود: «أکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید». ما دو کلام داریم: «أکرم کل فقیر» و «و لایجب اکرام زید». اگر کلام دوم به کلام اول ضمیمه نشود، کلام اول باز هم عام بود. اما بعد از انضمام، آیا باز هم عام است؟

وقتی کلامی عام باشد، آیا دلالت بر عموم می کند یا ظهور در عموم دارد؟ «عموم» در قبال «اطلاق»، ظاهر است، نه مدلول؛ نمی گوییم: «مدلول این کلام، عمومیت و شمول است.»، می گوییم: «این کلام، ظهور دارد در عمومیت و شمول.». اینطور نیست که: «کل، ظهور در عموم داشته باشد.»؛ «کل» وضع شده برای «عموم»، «عموم» مدلول تصوری «کل» است. «عموم»، مدلول خود کلمه «کل» است، نه این که «کل» ظهور در «عموم» دارد. پس عمومیت یا اطلاق، مال مرتبه ظهور است، نه مرتبه دلالت تصوریه.

ص: ۲۰۱

مباحثه: اگر «شمول» مدلول کلام باشد، به اتمام کلام اول (أکرم کل فقیر)، مدلول آن و شمولیت شکل می گیرد، و به اضافه شدن کلام دوم (و لایجب اکرام زید)، مدلول کلام اول و شمولیت از بین نمی رود. پس اگر شمولیت مدلول کلام باشد، عمومیت منعقدشده و لذا این خطاب حقیقتاً تخصیص است. ولکن شمولیت، مدلول کلام نیست بلکه ظهور است. و لذا به صرف اتمام کلام اول و قبل از اتمام خطاب، شمولیت منعقدنمی شود. پس اگر شمولیت مدلول کلام نباشد، مدعای ما (عموم منعقدمی شود) نقض نمی شود.

مراحل فهم یک کلام (اقسام ظهورات)

وقتی متکلم قضیه ملفوظه «أکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید» را ایجادمی کند، در اولین مرحله مدلول تصوری اش نزد شما حاضر می شود.

سه مرحله دیگر هست: ظهور استعمالی(۱) ، سپس ظهور تفهیمی(۲) ، و درنهایت ظهور جدی(۳) . این سه ظهور، هر سه تصدیق هستند.

عموم در مرحله ظهور تفهیمی شکل می گیرد

عموم، در مرحله «دلالت» عموم اصلاً شکل نمی گیرد. در مرحله دوم که ظهور تفهیمی است، آنجاست که عموم شکل می گیرد و یک تصدیق ظنّی برای سامع پیدامی شود؛ که متکلم دارد از فلان قضیه خبرمی دهد.

پس ما چهار مرحله دلالت داریم: تصوری، ظهور استعمالی، ظهور تفهیمی، و ظهور جدی. مشهور مثل آقای صدر قائل شده اند که ظهور در عموم، در مرحله چهارم (ظهور جدی) است. لکن آقای صدر ظهور تفهیمی را داخل در ظهور جدی کرده است. لذا ما در اصل این که «ظهور تفهیمی، غیر از ظهور جدی است.»، با آقای صدر اختلاف داریم. اما نمی توان گفت که: در این که: «عموم مربوط به کدام مرحله است؟» نیز با آقای صدر اختلاف داریم.

۱- (۲) - به مجرد شنیدن یک لفظ، ظهور استعمالی در معنای عرفی آن لفظ، در ذهن سامع شکل می گیرد، ولو آن لفظ از دیوار شنیده شود.
۲- (۳) - ظهور تفهیمی، آن معنایی است که متکلم خواسته به ما بفهماند، ولو مراد جدی اش نبوده و مثلاً می خواسته شوخی کند.
۳- (۴) - ظهور جدی، آن معنایی است که قصد نهایی متکلم است.

ظهور استعمالی، فقط در حد معناست. اما آیا متکلم اراده کرده که: «همه انسان ها فناپذیرند»؟ یا اراده نکرده، در ظهور جدی (به قول آقایان) یا در ظهور تفهیمی (طبق مختار ما) شکل می گیرد. ظهور استعمالی، در این باره ساکت است.

پس در «أکرم کل عالم»، در ظهور تفهیمی است که عموم شکل می گیرد نه در دلالت تصوریه.

ظهور تفهیمی، به اتمام خطاب شکل می گیرد

در مانحن فیه مجموعه «أکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید» یک خطاب است که مشتمل بر دو کلام است. خطاب، عبارت است از مجموعه کلام مرتبط به هم، ممکن است خطابی مشتمل بر چند کلام باشد. ظهور تفهیمی در این خطاب، آیا به اتمام کلام شکل می گیرد یا به اتمام خطاب شکل می گیرد؟ اینطور نیست که: «ظهور تفهیمی و جدی وقتی شکل بگیرد که کلام تمام شده باشد.»، ظهور تفهیمی و ظهور جدی، همیشه وقتی شکل می گیرد که خطاب تمام شده باشد، نه کلام.

برای تقریب به ذهن، فرض کنید یک قانونی چهار تبصره دارد. آیا مجموعه قانون و تبصره های ذیلش «یک» قانون است؟ یا این که هر تبصره هم یک قانون است و ما جمعاً پنج قانون داریم؟ همانطور که در این مثال یک قانون داریم، در مانحن فیه هم یک ظهور تفهیمی داریم که وقتی شکل می گیرد که خطاب تمام بشود. خطاب، عبارت است از مجموعه کلام مرتبط به هم.

در مانحن فیه کلام اول با کلمه «فقیر» تمام شد، اما کلام دوم، مرتبط با کلام اول است. و ظهور وقتی شکل می گیرد که خطاب تمام بشود و همه کلماتِ مرتبط به هم صادرشده باشد. اگر کلماتی را فاصله بیندازد بین این دو کلام ولو در مجلس واحد، چون کلمات مرتبط به هم تمام شده و یک خطاب شکل گرفته، پس کلام اول تمام شده است و ظهور تفهیمی اش منعقدشده است.

ص: ۲۰۳

نتیجه: این قسم هم تخصیص نیست

پس ظهور در عموم، اولاًـ در مرتبه ظهور تفهیمی شکل می گیرد نه در مرتبه دلالت تصوری. و ثانیاً در آن جایی شکل می گیرد که خطاب (یعنی مجموعه کلام مرتبط به هم) تمام شده باشد. پس چون قبل از این که خطاب تمام بشود کلام بعدی (لایجب اکرام زید) اضافه شده، ظهور در «کل فقیرٍ که زید را هم شامل بشود» از اول اصلاً منعقدنمی شود. اینطور نیست که ابتدا ظهور داشته باشد در «عموم فقرا حتی زید» و این ظهور منعقدبشود، آنگاه زید را تخصیصاً خارج کنیم.

البته دلالت تصوری (قضیه معقوله) قبل از اتمام خطاب شکل می گیرد، ولی در مرتبه دلالت تصوری، عموم شکل نمی گیرد، عموم مربوط است به مرتبه ظهور تفهیمی، نه ظهور استعمالی. ظهور استعمالی، یعنی تصدیق پیدامی شود که متکلم تمام کلمات را با توجه به تعریف عرفی اش استعمال کرده است. در این مرحله، عمومی شکل نمی گیرد. ظهور در عموم، مربوط به ظهور تفهیمی است.

پس چرا می گویید: «ظهور استعمالی؟

پاسخ: چون تصدیق است.

مرحله اول: قضیه مسموعه است، مرحله دوم: قضیه معقوله. سوم: تصدیق استعمالی، چهارم: تصدیق تفهیمی. پنجم: تصدیق جدی. اینها به همین ترتیب، در ذهن من شکل می گیرد. غیر از این دو مورد اخیر که گاهی یکی هستند و گاهی متفاوت، بقیه مراحل، دائماً متفاوت هستند.(۱)

پس حقیقتاً عامی نداریم که تخصیص بزنیم؛ چون ظهوری در عموم منعقدنمی شود که بعد تخصیص بزنیم. لکن چون اسمی نداریم، از تعبیر تخصیص استفاده می کنیم.

مقصود از مخصص متصل، قسم سوم است

هر وقت می گوییم: «مخصص متصل» مرادمان این قسم سوم است؛ چون دومی محل اختلاف است. عمده محل بحث، سومی است؛ که آیا در اینجا ظهور منعقدمی شود یا نه؟ در سومی، جماعتی مثل آقای صدر قائل شده اند که تخصیص نیست، اگرچه به اعتقاد من نتوانسته اند وجهش را تفسیرکنند که: «چرا تخصیص نیست؟ چرا ظهور در عموم منعقدنمی شود؟».

۱- (۵) - در توریه یا هزل، ظهور تفهیمی با ظهور جدی متفاوت است.

فصل پنجم مخصص مجمل/مقام اول اجمال مفهومی /صورت اول و دوم (متصل اقل و اکثر، و متصل متباینین) ۹۵/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فصل پنجم: مخصص مجمل/مقام اول: اجمال مفهومی /صورت اول و دوم (متصل اقل و اکثر، و متصل متباینین)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در حجیت عام بود با فرض اجمال مخصص. گفتیم: قبل از ورود به بحث، مقدمه ای را عرض کنیم مشتمل بر دو امر. امر دوم در انحاء مخصص بود، گفتیم که در مخصص متصل، حقیقتاً تخصیصی نیست.

مخصص لبّی

به مناسبتْ در ذیل این مقدمه نکته ای را اضافه کنم. مخصص را تقسیم کرده اند به مخصص لبّی و مخصص لفظی. آنچه تا به حال گفتیم، مخصص لفظی بود. مخصص لبی، عبارت است از اجماع، ارتکاز، سیره عقلا، سیره متشرعه، یا یک قضیه و گزاره عقلی.

آیا مخصص لبی، مخصص منفصل است یا متصل است؟ مخصص لبی هم آن دو قسم را دارد: تاره مخصص لبّیْ منفصل حساب می شود؛ یعنی مانع انعقاد ظهور عام نیست، بلکه آن ظهور را بقاءً از حجیت می اندازد؛ مثل آن قضیه عقلی ای که انسان بعد از تفکر به آن پی می برد و به برکت آن قضیه متوجه می شود که حکمْ عام نیست.

و گاهی به منزله متصل است و تاره مدخول را قیدمی زند، مثل انصراف؛ قرینه ای نیست، ولکن در حد وضع هم نیست، اما در حدی است که مدخول را قیدمی زند. گاهی در حد انضمام است؛ یعنی در حدی نیست که تأمل و تفکر زیادی بخواهد، اما مانع انعقاد ظهور هم می شود. بنابراین این بحث ها در مخصص لبی هم می آید. لکن می شود از همین بیانات، حکم مخصص لبی را هم به دست آورد.

ص: ۲۰۵

مثال هایی که بعد از این می زنیم، تماماً ناظریم به مخصص لفظی.

این، تمام آن چیزی است که می خواستیم در مقدمه بگوییم.

واردمی شویم در اصل بحث که حجیت عام بود بعد از تخصیص به مخصص مجمل.

گفتیم: در دو مقام بحث می کنیم: اجمالی مفهومی، و اجمال مصداقی.

المقام الأول: فی الإجمال المفهومی

مخصص ما، یا متصل است یا منفصل. و در هر کدام تاره این اجمال مردد می شود بین اقل و اکثر، و تاره مردد بین متباینین می شود. ضربِ دو در دو، مجموعاً می شود چهار صورت. در مقام اول، این چهار صورت را بحث می کنیم.

صورت اول: مخصص متصل اقل و اکثر

تحریر محل نزاع در ضمن یک مثال

مثلاً گفت: «أکرم کل فقیر و لا یجب اکرام الفاسق من الفقراء». مخصص متصل ما «لایجب اکرام الفاسق من الفقراء» است. «فاسق» مردد است بین «عاصی» و «فاجر».

«عاصی» به کسی گفته می شود که مخالفت کند با تکلیف منجز (وجوب یا حرمت)، چه معصیت او از معاصی کبیره باشد و چه از معاصی صغیره باشد. «فاجر» کسی است که مرتکب معصیت کبیره شده است. پس عاصی، اعم از فاجر است؛ اگر کسی مرتکب صغیره بشود، عاصی هست ولی فاجر نیست. اما اگر کسی مرتکب کبیره بشود، هم فاجر است و هم عاصی. پس نسبت شان عموم و خصوص مطلق است؛ کل فاجر عاص، و بعض العصاه لیس بفاجر.

من نمی دانم: «فاسق آیا به معنای فاجر است و حتماً باید مرتکب کبیره شده باشد تا فاسق بشود؟ یا عاصی هم باشد کافی است برای این که فاسق باشد؟». در انجا وظیفه ما در مقابل این خطاب مجمل چیست؟

فقرا سه دسته اند:

دسته اول: فقرای عدول که نه مرتکب صغیره شده اند و نه مرتکب کبیره شده اند.

دسته دوم: فقرایی که مرتکب صغیره شده اند اما مرتکب کبیره نشده اند.

دسته سوم: فقرایی که مرتکب کبیره شده اند.

واضح است که «فاسق» هر معنایی که داشته باشد، عنوان عام ما در «أکرم کل فقیر» شامل «فقیر عادل» می شود. و هر معنایی که «فاسق» داشته باشد، این خطاب شامل «فاجر» نمی شود. نسبت به عاصی غیرفاجر چطور؟ آیا این خطاب شامل این فرد می شود یا نمی شود؟

چون حجت ندارم، تمسک به برائت می کنم

اینجا، نه تصدیق به شمول برای ما پیدامی شود و نه تصدیق به عدم شمول. اگر هم می گوییم: «شامل نمی شود»، یک تعبیر تسامحی است؛ منظورمان این است که تصدیق به «شمول» یا «عدم شمول» برایمان حاصل نمی شود. اینجا احتمال وجوب این شخص را می دهم؛ لعل «فاسق» به معنای «فاجر» باشد. ولی نسبت به این وجوب احتمالی، ظهور ندارم، بنابراین حجت و منجِّز هم ندارم، وقتی دستم از اماره کوتاه می شود، مرجع من اصالت البرائت می شود.

نتیجه: سرایت اجمال به عام

نتیجه این می شود که اجمال مخصص متصل سرایت به عام می کند و درنتیجه عام هم مجمل می شود و از حجیت می افتد.

یک دقت نظری: این اجمال، معنوی بود نه مفهومی

این را دقت کنید. ذیل این بحث، نکته ای را بگوییم؛ نکته ای که فرق گذاشته ایم بین «اجمال معنوی» و «اجمال مفهومی». این مثالی که زدیم را «اجمال مفهومی» حساب کردیم؛ که شک ما در معنا و مفهوم عرفی «فاسق» بود.

اما اجمال «فاسق» بین دو معنایی که گذشت، «اجمال معنوی» است؛ یعنی «فاسق» یک معنایی داردکه حاشیه اش مبهم است. «اجمال معنوی» با «اجمال مفهومی»، در سرایت دادن اجمال به عام، عملاً یکسان است، فرق شان فقط یک فرق نظری است.

ص: ۲۰۷

آن فرق نظری، این است که در «اجمال مفهومی» من مفهوم عرفی را بلد نیستم؛ من نمی دانم: «ظهور در کدام معنا دارد؟»، اجمال، برای من است. وقتی معنا برای من مجمل شد، من حجتی نسبت به «وجوب اکرام زید عاصی» ندارم. اما اگر گفتیم: «اجمال معنوی دارد؛ یعنی معنایی دارد که حاشیه یا حاشیه های نامعینی دارد.»، مثلاً اگر گفتیم: «عاصی، از حاشیه های نامعین فاسق است.»، در این صورت نباید بگویم که: «نمی دانم شامل می شود یا نه؟»، باید بگویم: «می دانم شامل نمی شود». یعنی «فاسق»، نه فقط برای من، بلکه نسبت به همه همینطور است که این حاشیه را دربرنمی گیرد. و اگر نگویم: «در اکثر»، در کثیری از امثله همینطور است و من می دانم که ظهوری ندارد. پس فرق نظری شان فقط در همین است که در «اجمال مفهومی» ظهوری دارد و من نمی دانم، اما در «اجمال معنوی» ظهوری نیست، نه برای من، نه برای هیچ کس دیگر. ولی نتیجه عملی هر دو یکی است؛ من حجتی برای «وجوب اکرام زید» ندارم. مرجع می شود «برائت». پس به نحوه تعبیر دقت کنید؛ در اجمال مفهومی اینطور نیست که ظهور ندارد، من علم به ظهور ندارم؛ نمی دانم: آیا شامل می شود یا نه» اما در اجمال معنوی می دانم که شامل نمی شود می دانم که خطاب شامل نمی شود.

البته اگر تردید از ناحیه من است، فحص بر من لازم است. اما اگر می دانم که تردید از جانب من نیست، احتیاجی هم به فحص نیست.

اکثر این مواردی که فقها جزء اجمال مفهومی آورده اند، جزء اجمال معنوی است. وقتی اجمال معنوی شد، ظهور نداریم. دست مان از اماره که کوتاه شد، می رویم سراغ اصل عملی.

ماحصل صورت اول

ص: ۲۰۸

پس ماحصل صورت اول این شد که اگر مخصص مجمل ما متصل باشد و امرش دائر بین اقل و اکثر باشد، اجمال مخصص به عام سرایت می کند و درنتیجه نسبت به فرد مشکوک اماره ای نداریم، مرجع می شود اصل عملی و برائت را جاری می کنیم.

صورت دوم: مخصص متصل بین متباینین

صورت دوم این است که مخصص مجمل ما متصل است و امرش دائر بین متباینین است؛ مثلاً گفته: «أکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید الفقیر»، در حالی که دو زید فقیر داریم: «زیدبن عمرو» و «زیدبن بکر». پس نمی دانم: «آیا زید را استعمال کرده در معنای «زیدبن عمرو» یا استعمال کرده در معنای «زیدبن بکر»؟»، اجمال استعمالی است که از مصادیق اجمال مفهومی است. در قبال این عام باید چه کار کنیم؟

تخصیص فرد نامعین (حجیت اجمالی)

یقین دارم یک فرد تخصیص خورده و این خطاب، «ابن عمرو» و «ابن بکر» را معاً شامل نمی شود. آیا شامل یکی از این دو معیناً می شود؟ در این معنا هم ظهور ندارد؛ چون احتمال دارد مرادش تخصیص دیگری باشد و من با اکرام این فرد معصیت کرده باشم، مضافاً که ترجیح بلامرجِّح است.

حالت سوم این است که یک فرد نامعین را شامل بشود. این را می توانم بگویم؛ که شامل یکی شده، ولی من نمی دانم کدام است. نتیجه اش حجیت اجمالی برای عام می شود؛ پس من یک حجت اجمالی دارم بر این که یکی از این دو اکرامش واجب است.

توضیح حجیت اجمالی

ابتدا «حجیت اجمالی» را توضیح بدهم، بعد بر مانحن فیه تطبیقش بدهم:

در بحث «علم اجمالی» تاره به تکلیف علم اجمالی دارم مثلاً علم دارم یکی از این دو اناء نجس است. تاره حجت اجمالی دارم. حجت اجمالی دو فرض دارد:

فرض اول: مثلاً ثقه ای می گوید: «احدهما نجس است». (یعنی تردید، از ناحیه اماره است؛ متکلم، اناء خاصی را اراده نکرده بوده است.)

فرض دوم: ثقه ای اشاره به اناء خاصی می کند که نجس است، بعد از مدتی یادم می رود که به کدام اناء اشاره کرده بود، این هم حجت اجمالی است. (یعنی تردید، از ناحیه اماره نبوده؛ متکلم، اناء خاصی را اراده کرده بوده است.)

در علم اجمالی إن شاءالله می آید که حجیت اجمالی مثل علم اجمالی منجِّز است؛ در هر دو قسمش منجز می کند.

تطبیق بر مانحن فیه

در مانحن فیه، این ظهور، حجت اجمالی است؛ از قبیل خبر ثقه به نجاست احدهما (قسم اول) است؛ این خطاب، شامل آن زیدی می شود که نه متکلم اراده کرده و نه ما می دانیم کدام زید است. در حجیت اجمالی، این ظهور هم حجت است؛ وجوب اکرام آن زیدی که متکلم اراده نکرده بوده، بر من منجز می شود. یعنی هم باید «زیدبن عمرو» را اکرام کنم و هم باید «زیدبن بکر» را اکرام کنم.

اگر خاص ما ظهور در حرمت داشت، دوران بین وجوب و تحریم می شود. لذا من نگفتم: «لاتکرم زیدا» که شبهه دوران بین وجوب و تحریم پیش نیاید. گفتم: «لایجب اکرام زید». البته در این جمله هم اگر می گفت: «و لاتکرم»، ظهور در ترخیص داشت.

نتیجه: احتیاط

پس در مانحن فیه باز باید احتیاط کنیم از باب «حجت اجمالی بر وجوب اکرام احدهما»؛ و احتیاط به این است که هر دو را اکرام کنیم.

هذا تمام الکلام در صورت اول و دوم. صورت سوم إن شاءالله جلسه بعد.

فصل پنجم مخصص مجمل/مقام اول (اجمال مفهومی) صورت دوم و سوم /مقام دوم (اجمال مصداقی) صورت اول و دوم و سوم ۹۵/۰۱/۲۸

ص: ۲۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فصل پنجم: مخصص مجمل/مقام اول (اجمال مفهومی) : صورت دوم و سوم /مقام دوم (اجمال مصداقی) : صورت اول و دوم و سوم

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در حجیت عام بود در مخصص مجمل، گفتیم: در دو مقام بحث می کنیم. در مقام اول که اجمال مفهومی بود، عرض کردیم که چهار صورت دارد: صورت اول، این بود که مخصصْ متصل است و امر دائر است بین اقل و اکثر، گفتیم: خطاب مجمل می شود و در «مشکوک» رجوع می کنیم به برائت. صورت دوم، این بود که مخصصْ متصل است و امر دائر است بین متباینین، گفتیم که: اجمال مخصص به عام سرایت می کند و رجوع می کنیم به اصل عملی که احتیاط است.

رسیدیم به صورت سوم که بحث امروز ماست.

صورت ثالثه: منفصل اقل و اکثر

صورت سوم این است که مخصصْ منفصل است و امرش دائر بین اقل و اکثر است. مثلاً در خطاب اول آمده: «اکرم کل فقیر» و در خطاب دوم آمده که: «لاتکرم الفقیر الفاسق». و امر فاسق، مردد است بین عاصی و فاجر. «فاجر»، کسی است که مرتکب کبیره شده. «عاصی، کسی است که مرتکب صغیره شده اما مرتکب کبیره نشده، شک می کنیم: «آیا فاسق شاملِ عاصیِ غیرفاجر می شود یا نه؟»؛ اگر مفهوم «فاسق» شاملش بشود، اکرامش واجب نیست. اگر شاملش نشود، اکرامش واجب است.

تفاوتی که این صورت و صورت بعدی، با دو صورت قبلی دارند، این است که: در مخصص منفصل، برای عام «ظهور» منعقدمی شود و لذا عامْ شامل مورد مشکوک می شود، تنها باید از این بحث کنیم که: «این ظهور عام و شمول مورد مشکوک آیا حجت است؟».

ص: ۲۱۱

از طرفی خطاب عام که «أکرم کل فقیر» باشد، شامل زید می شود؛ چون قرینه منفصل، ظهور را منعدم نمی کند. از طرف دیگر هم این ظهور حجت است؛ چون حجت معارضی ندارد؛ چون تنها حجتی که ممکن است معارضش باشد، حجت دلیل مخصص ماست که «لاتکرم الفقیر الفاسق» است. خطاب مخصِّصِ ما نسبت به زید، یا ظهور ندارد، یا اگر هم ظهور داشته باشد من ظهور را احرازنکرده ام. بنابراین چه ظهور نداشته باشد و چه من ظهور را احرازنکرده باشم، نسبت به ظهور عام، حجت معارضی نداریم و لذا به ظهور عام اخذمی کنیم بدون هیچ معارض و مزاحمی. در باب «حجیت»، تا احرازنشود، به مرتبه حجیت نمی رسد؛ مثلاً اگر وثاقت شخص را احرازنکردم، قولش مبنی بر این که «فلان اناء، نجس است.»، واقعاً حجت نیست؛ یعنی منجِّز نیست. لذا با این که این شخص فی علم الله ثقه است، ولی قولش حجت نیست و باید برویم سراغ اصل عملی که قاعده طهارت است.

پس صورت سوم، مثل صورت اول نیست که مجمل می شد. پس در صورت سوم، اجمال به عام سرایت نمی کند و لذا مرجع می شود اصالت العموم.

صورت چهارم: منفصل متباینین

صورت چهارم این است که مخصصْ منفصل است و امرش دائر بین متباینین است. مثلاً در خطاب اول آمده: «أکرم کل فقیر» در خطاب دوم آمده: «لاتکرم زیدا الفقیر» و ما در بین فقرا دو تا زید داریم.

گفتیم که در مخصص منفصل، ظهور و شمول عام در مورد مشکوک منعقدمی شود و تنها باید بحث کنیم که: «آیا این ظهور حجت است یا نه؟».

«أکرم کل فقیر»، هم شامل «ابن عمرو» می شود و هم شامل «ابن بکر» می شود، و پس از تخصیص هم این ظهور به قوت خودش باقی است. آیا حجت است؟

نسبت به اکرام هر دو معاً

نسبت به «اکرام هر دو معاً» حجت نیست؛ چون علم وجدانی داریم که اکرام یکی از این دو واجب نیست. و اماره، با وجود علم تفصیلی بر خلاف، حجت نیست.(۱) در مانحن فیه هم که می دانیم: «اکرام یکی از این دو نفر واجب نیست.»، در این صورت نسبت به هر دو، این ظهور نسبت به هر دو حجت نیست.

نسبت به احدهمای معین

نسبت به احد معین هم حجت نیست؛ چون ترجیح بلامرجح است، مضافاً که احتمال خلافِ پنجاه پنجاه هست، پس عامّ حجت نیست، پس نسبت به احد معین هم تکلیفی ندارم.(۲)

نسبت به احدهمای علی الاجمال

اما این عام، نسبت به احدهمای علی الاجمال حجت است؛ چون می دانم که یکی از این دو ظهور حجت است؛ یا ظهور بر وجوب اکرام «ابن بکر»، یا ظهور بر وجوب اکرام «ابن عمرو». حجت اجمالی، مثل علم اجمالی است؛ در حجت اجمالی، وظیفه ما احتیاط است. مثلاً اگر دو تا اناء دارم و یکی از دو نفر می گویند: «اناء یمین نجس است»، و دیگری می گوید: «اناء یسار نجس است»، و ما علم اجمالی داریم که یکی از این دو ثقه است و دیگری ثقه نیست، اینجا باید احتیاط کنیم و از هر دو انائین اجتناب کنیم.

۱- (۱) - مثلاًـ اماره می گوید: «هر دو مایع پاک است» و من علم اجمالی دارم که: «احدهما نجس است.»، این اماره حجت نیست؛ چون اماره وقتی حجت است که علم اجمالی یا تفصیلی بر خلافش نباشد.

۲- (۲) - مباحثه: آن عامی حجت است که ظهور در مرتبه مراد جدی داشته باشد؛ یعنی ظن نوعی به این معنا پیدابشود. و در مانحن فیه اگرچه ظهور عام در مراد استعمالی و تفهیمی باقی است، لکن مخصِّص باعث می شود در مراد جدی ظنّ نوعی شکل نگیرد. پس مخصص، ظهور جدی عام را در احد معین از حجیت می اندازد.

تفاوت این صورت با صورت دوم

مانحن فیه هم مثل صورت دوم (که امر مخصص دائر بین متباینین بود) است؛ باید احتیاط کنیم و هر دو را اکرام کنیم. فرقش با صورت دوم فقط یک فرق نظری است؛ که در صورت دوم چون مخصصْ متصل بود ظهور منعقدنمی شد و لذا رجوع می کردیم به اصل عملی، ولی در ایجا ظهور منعقدمی شود ولی احدالظهورین حجت نیست. اما این که «کدام حجت نیست؟» را نمی دانم و لذا رجوع می کنم به اصل عملی که همان احتیاط است.

ماحصل مقام اول

هذا تمام الکلام در مقام اول. که چهار صورت بود و سه حکم داشت، در صورت اولْ اصل عملی «برائت» جاری شد، در «متباینین» یعنی صورت دوم و چهارم رجوع کردیم به اصل عملی «احتیاط»، و در صورت سوم اجمال به عام سرایت نکرد و لذا به خطاب عام و اصالت العموم رجوع کردیم.

المقام الثانی: الاجمال المصداقی

گفتیم که اجمال مصداقی، این است که عنوان خطاب، هیچ اجمالی مفهوماً ندارد. اما فردی در خارج هست که نمی دانم: «آیا مصداق این عنوان هست یا مصداق این عنوان نیست؟»؛ مثل این که معنای «فاسق» واضح است اما نمی دانم: «این فقیر، آیا فاسق است یا نه؟». در این مقام هم صور مسأله عین مقام اول چهارتاست، الا این که صوت سوم و چهارم را جابه جا می کنیم؛ چون صورت سوم بحث مبسوطی دارد.

صورت اول: متصل اقل و اکثر

صورت اول، این است که مخصص مجمل ما، متصل است و امرش دائر است بین اقل و اکثر. مثلاً مولا گفته: «أکرم کل فقیر و لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، و معنای «فاسق» هم «مرتکب معصیت» است، لکن شک در «فسق زید» دارم؛ اگر عادل باشد، عامْ تخصیص نخورده و می شود اقل، و اگر فاسق باشد تخصیص خورده و می شود اکثر. مثلاً فرض کنید غیر از «زید» ۹ تا فاسق داریم که یقین داریم فاسقند، اگر زید هم فاسق باشد، فاسق ها ده نفرند، اما اگر زیدِ فقیرْ عادل باشد تعدادی که از تحت عام خارج شده اند، ۹نفر است که اقل ماست.(۱)

۱- (۳) - مباحثه: در مخصص مفهومی، اقل و اکثر ما «مفهوم» بود؛ که فاسق آیا مطلق عاصی است یا خصوص فاجر است؟ ولی در مخلل مصداقی، اقل و اکثر ما «مصداق» است؛ که آیا ده نفر از تحت عام خارج شده اند؟ یا فقط ۹نفر؟.

«أکرم کل فقیر»، خطاب عام ماست. «فقیر» عام ماست، شمولش نسبت به «زید» اجمال پیدامی کند، اصطلاحاً شبهه موضوعیه خود دلیل است. در شبهه موضوعیه نمی توانیم به خود دلیل تمسک کنیم؛ چون ظهور را احرازنکرده ایم، درنتیجه شرط حجیت که وصول و احراز است محقق نشده است. اگر درواقع عادل باشد، شاملش می شود، و اگر درواقع فاسق باشد، شاملش نمی شود. بنابراین من اماره ای نسبت به وجوب اکرام زید ندارم، پس اجمال سرایت کرده و مرجع می شود: «برائت»؛ چون شک در تکلیف دارم. عین صورت اول در خطاب اول است.

صورت دوم: متصل متباینین

مخصص ما متصل است و امرش دائر است بین متباینین، نه بین اقل و اکثر. مولا گفته: «أکرم کل فقیر» بعد گفته: «و لاتکرم زیدا الفقیر» و در بین فقرا فقط یک زید داریم. لکن در خارج دو فقیر هستند که می دانم: «یکی از این دو فقیر، زید است، و دیگری زید نیست.».

این ظهور، شامل هر دو نمی شود، شامل احدغیرمعین هم نمی شود. در این صورت من حجت اجمالی دارم بر وجوب اکرام احدهما. مقتضای اصل عملی، این است که باید احتیاط کنم و هر دو را اکرام کنم. مثل این است که ثقه ای بیاید بگوید: «اناء زید نجس است»، و ثقه ای بیاید بگوید: «اناء عمرو نجس است».

پس در صورت دوم، اجمال سرایت کرده و مقتضای اصل عملی، احتیاط است.

صورت سوم: منفصل متباینین

صورت سوم، صورتی است که مخصص مجمل ما منفصل است و امرش دائر بین متباینین است. مثلاًـ در خطابی واردشده: «أکرم کل فقیر»، در خطاب منفصل دومی واردشده است: «لا-یجب اکرام زید الفقیر». و در خارج دو فرد فقیر داریم و نمی دانیم کدام شان زید است.

الکلام هنا، الکلام در صورت دوم مقام اول: عام چون منفصل است، ظهور دارد در این که هر دو را دربرمی گیرد. ولی ظهور عام، در یکی از این دو (زید) حجت نیست، و در دیگری (عمرو) حجت است. اما من نمی دانم: «کدام شان عمرو است؟». اینجا حجت اجمالی دارم بر وجوب اکرام احدهما. حجت اجمالی، مثل علم اجمالی است؛ عقل می گوید: احتیاط کن دفعاً للضرر المحتمل. پس در صورت سوم هم اجمال به عام سرایت کرده و مرجع «احتیاط» است.

هذا تمامُ الکلام در این سه صورت، عمده بحث ما صورت چهارم است که إن شاءالله فردا شروع می کنیم.

مخصص مجمل (مقام ثانی اجمال مصداقی / صورت چهارم (جهت اولی بررسی مرجعیت عام)) ۹۵/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مخصص مجمل (مقام ثانی: اجمال مصداقی / صورت چهارم (جهت اولی: بررسی مرجعیت عام))

خلاصه مباحث گذشته:

مقام دوم که اجمال مصداقی بود، عرض کردیم که چهار صورت دارد:

صورت اول این بود که مخصص مجملْ متصل باشد و امر دائر بین اقل اکثر باشد، در این صورت خطابْ مجمل میشود. و در صورت اول وقتی که خطاب مجمل شد، مرجع «برائت» است.

صورت دوم این بود که مخصص مجملْ متصل باشد و امر دائر بین متباینین باشد، گفتیم که در این صورت هم خطاب عام مجمل میشود و مرجع اصالت الاحتیاط است للحجهالاجمالیه.

صورت سوم این بود که مخصص مجملْ منفصل است و امر دائر بین متباینین است، گفتیم که در این صورت خطاب مجمل نمی شود، ولکن چون شبهه مصداقیه است، مرجع «احتیاط» است.

این سه صورت از مقام دوم را بررسی کردیم.

صورت چهارم بحث امروز ماست، که بحث طویل الذیلی است؛ عمده مباحث در هفت صورت گذشته، درواقع مقدمه است برای این صورت.

ص: ۲۱۶

صورت چهارم: منفصل اقل و اکثر

محل نزاع

صورت چهارم این است که مخصص مجملْ منفصل است، و امرش دائر بین اقل و اکثر است. مثلاً در خطاب واردشده: «أکرم

کـل فقیر»، و در خطـاب منفصـلی واردشـده: «لاـتکرم الفقیر الفاسق». مفهوم «فاسق» برای ما روشن است؛ یعنی «عاصـی»؛ یعنی کسـی کـه مرتکب معصـیت می شـود، چه صـغیره، و چه کـبیره. امـا یکی از فقرا را نمی دانیم: «فـاسق است یـا فـاسق نیست؟»؛ احتمـال می دهیم فـاسق باشـد، و احتمال می دهیم عادل باشـد. در اینجا بحث این است که: آیا می توانیم به خطاب عام «أکرم کـل فقیر» تمسـک کنیم نسـبت به وجوب اکرام زیـد و بگوییم: «اکرام زیـد، بر مـا واجب است.»؟ به تعـبیر دیگر: این خطـاب، نسـبت به وجوب اکرام زیـد آیا منجّز است یا منجِّز نیست؟ آیا مرجع ما خطاب عام است که گفت: «أکرم کل فقیر»؟ یا باید به مرجع دیگری رجوع کنیم؟ در این صورت چهارم، می خواهیم این مطلب را بحث کنیم.

در این مسأله، از جهاتی بحث می کنیم:

جهت اولی: مرجعیت عام در شبهه مصداقیه

مرجعیت عام را به مشهور قدما نسبت داده اند

در شـبهه مصداقیه دلیل مخصـص، مرجع آیا خطاب عام است یا نه؟ بعضـی به مشـهور قدمای علمای ما «مرجعیت عام را نسبت داده اند؛ گفته اند: مشهور قدما قائل بوده اند که وقتی نمی دانیم: «آیا زید فقیر، فاسق است یا نه؟»، باید اخذکنیم به عموم عام.

البته این مسأله به این شـکل، در کلمات قدما نیامده. لعل وقتی فتوای فقها را دیده اند، دیده اند هیچ مسـتنی ندارند الا تمسـک به آن عام؛ کما این که به صاحب عروه این مسـلک را نسـبت داده اند. و دیگرانی هم اشـکال کرده اند که وجه اش «مرجعیت عام» نیست، دلیل دیگری دارد. به این که: «آیا آن فهم و برداشت شان درست است یا نه؟»، کاری نداریم، علی أی حال ببینیم: «آیا می تواند این عام مرجع باشد یا نمی تواند؟».

وجه تقریب مرجعیت عام

ابتدا ببینیم: «وجه تقریب کسانی که قائل به مرجعیت عام شده اند، چیست؟».

تخصیص منفصل، ظهور عام را از بین نمی برد

در «اصول» پـذیرفته شـده که: «خطاب منفصل، هادم ظهور نیست.»؛ پس ظهور «أکرم کل فقیر» با آمـدن مخصِّص، منهدم نمی شود. پس ظهور این خطاب شامل زید می شود و حتی بعد از تخصیـص به منفصل، اصل ظهور و شمول زید به قوت خود باقی است. إنمـا الکلام و تمـام الکلام، در این است که: آیـا این ظهور بعـد از ورود مخصـص منفصـل آیـا حجت است یـا حجت نیست؟

خاص با این ظهور معارضه نمی کند

اگر این ظهور بخواهـد از حجیت بیفتـد، بایـد حجت معارض و مزاحم داشـته باشد. تنها حجت مزاحمی که ممکن است فرض بشود، مخصـص منفصل است: «لاتکرم الفقیر الفاسق». و مخصـص، نسـبت به «زید» یقیناً حجت نیست؛ چون یا خطاب «لاتکرم الفقیر الفـاسق» زیـد را نمی گیرد، یـا اگر هم بگیرد حجت نیست؛ چون شـمولش به من نرسـیده است. پس یـا این خطاب واقعاً شامل زید نمی شود چون فقیر عادل است، یا اگر هم شامل می شود این شـمول به من واصل نشده است. و آن چیزی که شک دارم در حجیتش، قطعاً حجت نیست.

نتیجه: ظهور عام، بلامعارض بوده و حجت است

پس وقتی که ظهور عام، معارضـی ندارد، در حق من حجت است و منجِّز است و نسـبت به «زیدِ مشکوک العداله و الفسق» من باید به عموم «أکرم کل فقیر» اخذ کنم.

این، تقریبی است که همه مقدماتش درست است.

مناقشه: ظهور عام معارض دارد

این مقدمات، درست است. اما قبل از این که به نتیجه نهایی برسد، یک مقدمه ای را داخل کرده اند که درست نیست.

این مقدمه که «عام ظهور دارد و شامل زید می شود» درست است، این که «خطاب مخصص، نسبت به زید حجت نیست.» هم درست است. اما این که می گویند: «این ظهور، معارض ندارد.»، این درست نیست.

به عدد افراد فقیرتوضیح مطلب این است که وقتی خطاب عام آمد، فرض کنید تعداد فقرا صدنفر است. این خطاب، یک ظهور بیشتر ندارد: به عدد افراد فقیر، مجعول، یا وجوب فعلی داریم. پس یک ظهور داریم و صد حجت. آن ظهور واحد، منجِّز است نسبت به هر صد فقیر، پس اگرچه درواقع یک ظهور داریم، ولی به تحلیل عقلی، صد ظهور تحلیلی داریم. ولی حجیت انحلالی است، پس درواقع صد حجیت داریم.

بارها گفته ام که «تنجز» انتزاعی است؛ «تنجز»، در جایی انتزاع می شود که در مخالفت یک تکلیف، عقلاً یا عقلائا استحقاق عقوبت باشد، چنین تکلیفی «منجَّز» است، و آنچه که باعث شد مخالفت تکلیف استحقاق عقوبت بیاورد را «منجِّز» می گویند.

فرض کنید صد فقیر داریم، پس این ظهور، منجِّز است نسبت به صد تا تکلیف فعلی؛ چون به عدد هر فقیری، یک تکلیف و یک وجوب داریم. پس یک ظهور استقلالی داریم، صد ظهور تحلیلی داریم، صد وجوب جزئی انحلالی داریم، و صد حجیت انحلالی داریم.

وقتی که خطاب منفصل واردبشود، آن ظهور واحد، صد تا ظهور تحلیلی داشت. بعد از آمدن این خطاب منفصل، آن صد ظهور تحلیلی، سر جای خودش محفوظ است. اما آن ظهور استقلالی که حجیت انحلالی اش صد تا بود، بعد از آمدن این خطاب منفصل، ظهور از بین نمی رود، اما حجیت این ظهور نسبت به فاسق ها از بین می رود. فرض کنید پنجاه نفر از فقرا فاسقند. آن صد تا حجیتی که داشتیم، پنجاه تا از آن صدتا، بقاءً از بین می رود. مثلاً زید عادل است و عمرو فاسق است، آن ظهور عام نسبت به وجوب اکرام زید که عادل است، منجِّز است و حجت است. اما همین ظهور نسبت به اکرام عمرو منجِّز و حجت نیست؛ بقاءً از حجیت می افتد.

ص: ۲۱۹

حالا می رویم سراغ زید، می دانیم فقیر است، اما نمی دانیم: «فاسق است یا عادل است؟». آن ظهور استقلالیِ «وجوب اکرام»، الآن هم شامل زید می شود، اما آیا حجت است یا حجت نیست؟ اگر عادل باشد، حجت است، و اگر فاسق باشد حجت نیست. اماره معذِّر یا منجِّزی ندارم.

بارها گفته ایم که در «حجیت» «وصول» شرط فعلیت حجیت است. لذا اگر امام به من بگوید: «این آب، نجس است.» ولی من او را نشناسم که امام است و لذا آن آب را مستنداً به قاعده طهارت خوردم، مستحق عقوبت نیستم.

پس ظهور عام اگرچه نسبت به زید قطعی است، اما حجت نیست؛ چون مخصص منفصل، ظهورها را دو صنف کرد: یک دسته ظهوری که حجت است، و یک دسته ظهوری که حجت نیست. و این ظهور نسبت به فقیر فاسق بقاءً حجت نیست. و من نمی دانم: «آیا این ظهور نسبت به زید حجت است؟ یا بقاءً از حجیت ساقط شده است؟»، پس می دانم که این ظهور فعلاً حجت نیست. نه این که ندانم: «این ظهور، حجت است یا لا-حجت؟»، می دانم که حجیت نیست؛ چون شک در حجیت، مساوی است با عدم حجیت.

اصلی جز برائت نداریم

همین که اماره ای ندارم بر این که «عادل است یا عادل نیست؟»، می روم سراغ اصل؛ اصل جاری در مانحن فیه، برائت است.

استصحاب حجیت، اولاً ـ اصل مثبِت است؛ چون حجیت خودش موضوع حکم شرعی نیست، بلکه از «حجیت» می خواهیم «وجوب» را نتیجه بگیریم، ثانیاً شبهه حکمیه هم هست.

آیا اصل دیگری هست که به ما کمک کند؟ یا آیا اصل منقحی داریم که به برکت آن بتوانیم به عام تمسک کنیم؟ آیا اصلی داریم که منقِّح موضوع باشد؟ این را إن شاءالله در جهات بعدی بررسی می کنیم.

نتیجه: عام حجت نیست

پس این دلیل، تمام نیست. پس لا اشکال که به این بیان، مرجعیت عام درست نمی شود و نمی توانیم به «عام» تمسک کنیم و بگوییم: «اکرام زید مشکوک الفسق واجب است». بلکه «رفع ما لایعلمون» شامل این صورت می شود.

نتیجه این بحث، این شد که عام نسبت به شبهه مصداقیه مخصص، اگرچه ظهور دارد، اما یقین داریم که حجت نیست؛ نه این که شک در حجیت داریم؛ چون همین که شک در حجیت بکنیم، یقین پیدامی کنیم که آن ظهور مشکوک، حجت نیست.

إن شاءالله جهت ثانیه را فردا واردبشویم.

مخصص مجمل (اجمال مصداقی/ صورت چهارم/جهت ثانیه و ثالثه/ مقدمهتوضیح موضوع) ۹۵/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مخصص مجمل (اجمال مصداقی/ صورت چهارم/جهت ثانیه و ثالثه/ مقدمه:توضیح موضوع)

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اجمال مخصص بود، از مقام اول فارغ شدیم، در مقام دوم یعنی شبهات مصداقیه مخصص مجمل، به صورت چهارم رسیدیم؛ که مخصص مجملْ منفصل است و امر دائر است بین اقل و اکثر. مرجع من نسبت به زید که نمی دانم: «فاسق است یا نه؟»، آیا همان خطاب عام «أکرم کل فقیر» است؟ فرض این است که ظهور این خطاب، شامل زید بوده و هست، بحث در این است که: «این ظهور آیا حجت است یا نه؟».

خلاصه استدلال در جهت اول

در جهت اول گفتیم که نمی شود به عموم اخذبشود؛ چون بعد از ورود تخصیص، ظهور تصنیف می شود به دو صنفِ حجت و لاحجت؛ ظهور عام نسبت به فقیر عادل حجت است، و نسبت به فقیر فاسق لاحجت است. ظهور این خطاب، «زید» را دربرمی گیرد، ولی نمی دانم که: «آن صنفی از ظهور که حجت است «زید» را شامل می شود؟ یا آن صنفی از ظهور که حجت نیست؟»، وقتی که شک در حجیت دارم، یقین به عدم حجیت پیدامی کنم.

ص: ۲۲۱

سؤال: وقتی که خاص لاحجت است، چرا ظهور عام که شامل مورد مشکوک است، لاحجت می شود؟

پاسخ استاد: خاص، ظهور عام را تصنیف می کند. درنتیجه در این مورد مشکوک، حجتی به من واصل نشده است، پس علم به عدم حجیت پیدامی کنم. پس از ورود خاص، این عام نسبت به هیچ یک از فساق حجت نیست، چه فسق شان را بدانم و چه ندانم. پس بنابراین من نمی توانم به این عموم تمسک کنم.

هذا تمام الکلام در جهت اولی.

الجهه الثانیه: فی التفصیل المنسوب إلی الشیخ

مدعا: تمسک به عام اگر مخصِّصْ لبّی باشد

تفصیلی را به شیخ نسبت داده اند که اگر مخصص منفصل ما لفظی باشد، در شبهات مصداقی اش نمی توانیم به عام اخذکنیم. ولی اگر مخصِّص منفصلْ لبّی باشد، در شبهات مصداقی اش می توانیم به عام اخذکنیم. گویا این نسبت تمام نیست، لذا تا امروز هم گفته می شود: «این کلام، منسوب به شیخ است.».

استدلال مرحوم آخوند: سیره عقلا

به هر حال صاحب کفایه از این کلام حمایت کرده است و بر آن استدلال کرده است؛ مثال زده به این که فرض کنید مولایی گفت: «أکرم کلَّ جیرانی» بعد ما متوجه شدیم و قطع پیداکردیم که جیرانی که عدوّ مولا هستند، واجب الاکرام نیستند. و یکی از این جیران، زید است. منِ عبد نمی دانم: «این زید، عدو مولاست؟ یا عدو مولا نیست؟». در این صورت در نظر عرف، آیا من این زید را باید اکرام کنم یا نباید اکرام کنم؟ باید اکرام کنم؛ دلیل هم همان عام «أکرم جیرانی» است. سیره قطعیه عقلا این است که اگر اکرامش را (به صرف این که احتمال داده ام از اعداء مولاـ باشد) ترک کنم، مؤاخذه می شوم و وجدان عرفی این مؤاخذه را قبیح نمی داند. پس فقط می توانم اکرام جیرانی را ترک کنم که قطع پیدامی کنم که عدو مولاست. این، فرمایش مرحوم آخوند است.

ص: ۲۲۲

مناقشه مشهور: نمی توانیم تمسک به عام کنیم

بعدی ها به مرحوم آخوند اشکال کرده اند که: هیچ فرقی نیست بین مخصص لفظی و مخصص لبّی؛ اگر خود مولا بعد می گفت: «لایجب اکرامُ جیرانی الأعداء»، همانطور که در «مخصص منفصل لفظی» در فرد مشکوک نمی توانستیم به عموم تمسک کنیم، در مخصص لبّی هم کذلک؛ نمی توانیم به عموم تمسک کنیم. اما آن عرفی که مرحوم آخوند ادعاکرده را بررسی نکرده اند.

مختار: آشتی بین مرحوم آخوند با مشهور

موافقت با مشهور

ما هم با کسانی که به مرحوم آخوند اشکال کرده اند، موافقیم؛ که لا فرق بین مخصص لبّی و لفظی.

موافقت با مرحوم آخوند

اما این که مرحوم آخوند فرموده: وجدان عقلائی ما می گوید که: «فرد مشکوک العداوت را باید اکرام کنی» این را هم قبول داریم. ولکن منشأش تمسک به عام نیست، بلکه منشأش این است که در این موارد، ما این ارتکاز را داریم که اگر احرازکنیم کسی عدو مولاست، مولا عداوتش را بر ما واجب نکرده است. به عبارت دیگر: مخصص ما، «اعداء» نیست، بلکه «مَن اُحرِزَ عَداوتُه» است. نتیجه این می شود که افراد مشکوک العداوت، حقیقتاً تحت خاص داخل نیستند و شکی در حجیت عام نسبت به این افراد نداریم.

پس اگر بخواهیم یک آشتی بدهیم بین دعوای مشهور و ادعایمرحوم آخوند، مشکل ادعای مرحوم آخوند، در مثال است؛ ما عادتاً اینطور علم پیدامی کنیم که آن جیرانی که عداوت شان را احرازمی کنیم، اکرام شان بر ما واجب نیست. نه این که اینطور علم پیدامی کنیم که: «مطلق آن جیرانی که عدو واقعی مولاـ هستند (چه ما عداوت شان را احرازکنیم و چه نکنیم)، اکرام شان واجب نیست.».

نتیجه: عدم تفصیل

ص: ۲۲۳

بنابراین این تفصیلی که منسوب به شیخ است و مرحوم آخوند هم قبول کرده، قبولش نکرده ایم و مثل مشهور شدیم؛ لا فرق بین مخصص لبّی و مخصص لفظی.

هذا تمام الکلام فی الجهه الثانیه.

الجهه الثالثه: فی التمسک بالعام بعد الرجوع إلی استصحاب العدم الأزلی

واردمی شویم در جهت ثالثه، که بحث طولانی ای است.

محل نزاع: اصل منقّح موضوع سپس تمسک به عام

ما گفتیم که به عام نمی توانیم رجوع کنیم، اما آیا می توانیم به اصل منقِّح موضوع تمسک کنیم و سپس به عام تمسک کنیم؟

مثلاًـ شک می کنیم: «زید فاسق است یا نه؟»، استصحاب می گوید: «زید قبلاً فاسق نبود، استصحاب می کنیم که هنوز هم فاسق نیست.».

گاهی این اصل، استصحاب عدم ازلی است؛ مثلاً مولا گفته: «لاتکرم الفقیر الأموی». زید را شک دارم: «اموی است یا نه؟». استصحاب می گوید: «قبل از خلقتش اموی نبوده، پس الآن هم اموی نیست.». بعد آن ظهور عام برای من حجت می شود. استصحاب عدم فسق قبل از بلوغ را هم عدم ازلی می دانیم. آیا این استصحاب جاری می شود یا نه؟

جهات زیادی را بحث کرده اند؛ یکی از جهات این است که: آیا موضوع عام مرکب می شود از «عنوان عام» و «نقیض خاص»؟ یا مرکب نمی شود؟ بحث شده که: آیا اصل منقح موضوعی، مصحح اخذ به عام هست یا نیست؟ بحث شده که: آیا استصحاب عدم ازلی هم همان کار اصل منقح موضوع را انجام می دهد یا نه؟

یک بحثی هم که خیلی مهم است، خود استصحاب عدم ازلی است؛ علمای اصول وقتی به بحث «استصحاب» رسیده اند، استصحاب عدم ازلی را بحث نکرده اند، در حالی که استصحاب عدم ازلی در عام و خاص را مفروغ عنه گرفته اند، و فقط از این جهت از آن بحث کرده اند که: «آیا منقّح موضوع هست یا نه؟». در اصول، این بحث جاافتاده است. لذا بعضی از متأخرین این بحث «استصحاب عدم ازلی» را در «عام و خاص» مطرح کرده اند. این بحث ها را باید بررسی کنیم.

مقدمه

قبل از این که وارد بحث بشویم، دو عنوان را باید توضیح بدهم. موضوع، و استصحاب عدم ازلی.

توضیح موضوع

این موضوعی که ما به کار می بریم، معنایش دقیقاً چیست؟

اقسام احکام

احکامی که در طول یک تشریع و انشاء پیدامی شود، به سه دسته تقسیم: تکلیفی، وضعی، و انتزاعی. احکام تکلیفی، مثل وجوب و حرمت. وضعی مثل طهارت نجاست، سلطنت، ضمان، زوجیت، ملکیت، و امثال اینها. احکام انتزاعی، مثل جزئیت، شرطیت، مانیعت، صحت، بطلان، و حجیت. موضوع، در هر سه دسته به کار برده می شود.

محل نزاع، حکم تکلیفی است

دو دسته را کنارمی گذاریم: وضعی و انتزاعی. بحث ما فقط راجع به موضوع در احکام تکلیفی است؛ یعنی وجوب و حرمت.

متعلَّق حکم تکلیفی

در احکام تکلیفی که مرادمان وجوب و حرمت است، وجوب و حرمت دائماً تعلق می گیرند به فعل اختیاری مکلف؛ مثل صلات، روزه، حج، غیبت کردن، شرب خمر، و امثال اینها.

این فعل اختیاری، تارهً متعلَّقی ندارد؛ مثل صلات و صوم. ولی گاهی متعلَّقی برای آن ذکرمی شود؛ مثل صل عند الزوال، صل متستّرا، لاتغتب المؤمن.

متعلَّقات احکام تکلیفی، دو دسته است

این متعلقی که برای وجوب و حرمت ذکرمی شود، دو دسته است:

یک دسته متعلقاتی است که تحصیلش و ایجادش بر مکلف واجب نیست؛ مثلاً مولاـ گفته: «أکرم المسافر»، متعلق وجوب «اکرام» است، متعلق المتعلق مسافر است. بر مکلف لازم نیست مسافری را ایجادکند.

ولی یک دسته از متعلقات است که تحصیلش بر مکلف لازم است؛ مثلاً گفته: «صل متسترا»، اینجا بر مکلف لازم است تستر را ایجادکند.

نتیجه: موضوع، متعلَّق حکم تکلیفی است که ایجادش واجب است

از آن متعلَّقی که ایجادش بر مکلف واجب نیست بلکه فرض وجودش شده، تعبیر به «موضوع» می شود. و آن که ایجادش بر مکلف واجب است، متعلَّق المتعلَّق است؛ یعنی متعلق آن وجوب و حرمت.

خصوصیت موضوع، این است که هر وقت در عالم وجود فعلی بشود، وجوب هم فعلی می شود. پس موضوع، آن چیزی است که فعلیت تکلیف، حدوث تکلیف، بقاء تکلیف، دائرمدار آن است.

در حرمت هم همینطور است؛ هر وقت موضوعش مثل خمر محقق بشود، حرمت شربش محقق می شود، پس «خمر» هم موضوع «حرمت شرب خمر» است، و «شرب» متعلق این حکم است.

تقسیم موضوع به بسیط و مرکب و مقید

موضوع را اصولیین تقسیم کرده اند به سه قسم: بسیط، مرکب، و مقید.

بسیط، مثل «أکرم فقیرا» که موضوعِ وجوب «فقیر» است. مرکب مثل «أکرم من کان فقیرا و عادلا»؛ موضوع مرکب از دو جزء است: فقیر باشد و عادل باشد. مقید، مثل «أکرم فقیرا عادلا».

رابطه موضوع مرکب و مقید

در عالم مصداق، بین موضوع مرکب و مقید، تساوی است؛ اینطور نیست که در موردی، مرکبْ مصداق داشته باشد ولی مقیدْ مصداق نداشته باشد، یا مقیدْ مصداق داشته باشد ولی مرکبْ مصداق نداشته باشد. فارق بین مقید و مرکب، نظری و ذهنی است، و اثرش به لحاظ «اصل عملی» پیدامی شود.

این، مراد ماست از اقسام موضوع. إن شاءالله فردا «استصحاب عدم ازلی» را توضیح می دهم.

مخصص مجمل/صورت چهارم (منفصل اقل و اکثر) / مقدمه دوم و بحث اول (جریان استصحاب عدم ازلی) ۹۵/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مخصص مجمل/صورت چهارم (منفصل اقل و اکثر) / مقدمه دوم و بحث اول (جریان استصحاب عدم ازلی)

ص: ۲۲۶

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در مقام ثانی (شبهات مصداقیه مخصص) بود. به صورت چهارم رسیدیم: منفصل دائر بین اقل و اکثر. از جهت اول (مرجعیت عام) و دوم (تفصیل شیخ) فارغ شدیم، در جهت سوم (اصل منقِّح موضوع) مقدمه ای مشتمل بر دو نکته را عرض می کردیم. در این مقدمه، «موضوع» را تعریف کردیم؛ گفتیم که موضوع، در تکالیف، عبارت است از متعلَّق المتعلقی که

تحصیلش لازم نیست، یا به عبارت دیگر: متعلق المتعلقی که تکلیفْ وجوداً و عدماً دائرمدار آن است. و گفتیم که: موضوع، یا مرکب است یا مقید است یا بسیط. مقدمه دوم، تعریف استصحاب عدم ازلی است که بحث امروز ماست.

استصحاب عدم ازلی

استصحاب وجودی و عدمی

ما در هر استصحابی دو قضیه داریم: متقَّنه و مشکوکه. اجزای این دو قضیه، دقیقاً یکی است، اختلاف شان فقط در «زمان» است؛ می گوییم: «زید عادل امس یقینا»، و «زید عادل الیوم احتمالا».

این دو قضیه، تارةً موجبه است مثل همین مثال، و تارةً سالبه است مثل «زید لیس بفاسق امس یقینا»، و «زید لیس بفاسق الیوم احتمالا». دو قضیه متیقَّنه و مشکوکه، اگر هر دو موجَبه باشد، به این استصحاب «وجودی» می گویند، اگر هر دو سالبه باشند، استصحاب «عدمی» است. پس استصحاب عدمی، استصحابی است که قضیه متیقنه و مشکوکه ما سالبه است.

صدق قضیه موجبه و سالبه

قضیه سالبه، در دو مورد صادق است: یک جا موردی است که محمول وجود ندارد؛ می گوییم: «زید لیس بعادل» و زید هم وجود دارد و واقعاً عادل نیست؛ این قضیه صادق است. صورت دوم این است که موضوع وجود نداشته باشد؛ مثلاً در حالی که «زید» فرزندی ندارد بگوییم: «لیس ولد زید بعادل»، این قضیه هم صادق است؛ به جهت این که زید اصلاً ولدی ندارد.

استصحاب عدم ازلی و استصحاب عدم نعتی

در استصحاب عدمی، صدق قضیه مشکوکه، دائماً انتفاء محمول است. قضیه متیقنه اگر سالبه به انتفاء محمول باشد، استصحاب عدم نعتی است. و اگر سالبه به انتفاء موضوع باشد، استصحاب عدم ازلی است. پس اختلاف این دو قضیه، در قضیه مشکوکه نیست، فقط در قضیه متیقَّنه است.

اگر زید موجود باشد، «زید لیس بفاسق امس» سالبه به انتفاء محمول است، پس استصحاب عدم فسق زید در امروز، استصحاب عدم نعتی است.

«زید لیس بفاسق قبل ولادته» سالبه به انتفاء موضوع است، پس استصحاب عدم فسقِ قبل از ولادت زید، استصحاب عدم ازلی است.

سؤال: آیا از شروط استصحاب نیست که قضیه متیقنه اثر داشته باشد؟

پاسخ: از شروط استصحاب این است که لازم است قضیه مشکوکه اثر داشته باشد. و لازم نیست که قضیه متیقنه هم حتماً اثر داشته باشد؛ مثلاً ما امروز عدالت دیروزِ زید را استصحاب می کنیم تا امروز صیغه طلاق جاری کنیم، در حالی که عدالت دیروز زید هیچ اثر شرعی ای ندارد.

از مقدمه فارغ شدیم، می رویم سراغ ابحاث اصلی در جهت دوم.

البحث الأول: جریان استصحاب عدم ازلی (فی موضوع الحکم بعد التخصیص)(۱)

ما اگر یک عامّی (یا مطلقی) داشته باشیم بعد تخصیص بخورد و فرد یا افرادی از تحت عام خارج بشود و گفته بشود: «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، موضوع وجوب اکرام، چیست؟

۱- (۱) - عنوانِ درون پرانتز، عنوانی است که در ابتدای این جلسه استاد به آن تصریح کردند. لکن استاد در انتهای این بحث، از این عنوان فراتر رفته و جریان و عدم جریان استصحاب عدم ازلی که نتیجه «تعیین موضوع بعد از تخصیص» بود را نتیجه گرفتند. لذا حقیر عنوان این بحث را مطابق با نتیجه نهایی قراردادم. مقرر.

موضوع، بسیط (مطلق فقیر) نیست

گفتیم که موضوع، یا بسیط است یا مرکب است یا مقید است. آنچه مسلّم است، این است که «مطلق فقیر» موضوع نیست؛ وگرنه فقیر فاسق واجب الاکرام بود. پس موضوع وجوب اکرام چیست؟

چهار احتمال در موضوع فقیر

چهار احتمال در موضوع هست:

احتمال اول: موضوع، مقید باشد به «عدالت»؛ یعنی موضوع وجوب اکرام، «فقیر عادل» است.

احتمال دوم: موضوع، مقید باشد به «عدم فسق»؛ یعنی موضوع وجوب اکرام، «فقیر غیرفاسق» است.

احتمال سوم: موضوع، مرکب از دو امر وجودی «فقر» و «عدالت» است؛ یعنی موضوع، عبارت است از: «کونه فقیراً» و «کونه عادلاً».

چهارم: موضوع، مرکب از یک امر وجودی و یک امر عدمی پس موضوع وجوب اکرام است؛ یعنی مرکب است از «کون الشخص فقیراً» و «عدم کونه فاسقاً».

سؤال: «کونه غیر فاسق» وجودی است یا عدمی؟

پاسخ: وجودی است.

اهمیت تعیین این احتمالات

این احتمالات، در ظرفی مهم است که شک داشته باشیم و بخواهیم اصل جاری کنیم. مثلاً استصحاب عدم فسق، برای جایی که موضوع دلیلی مان «عدالت» است، اصل مثبِت است. یا اگر موضوع دلیل مان «عدم فسق» باشد و استصحاب «عدالت» کنیم، «کونه فاسقاً» لازمه عقلیِ «کونه عادلاً» است و لذا اصل مثبت است.

مشهور: ترکیب

در دو خطاب «أکرم کل فقیر» و «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، موضوع کدامیک از چهار احتمال فوق است؟ مشهور متأخرین «ترکیب» فهمیده اند، نه تقیید؛ گفته اند: اگر دو خطاب عام و خاص داشته باشیم: از این دو خطاب می فهمیم که موضوع مرکب است، نه مقید.

کدام مرکب؟ بستگی به خطاب عام و خاص دارد. اگر در خطاب دوم بفرماید: «و لْیَکن الفقیر عادلاً»، موضوعْ مرکب از دو امر وجودی می شود: «کونه فقیراً» و «کونه عادلاً». اما اگر فرمود: «لا-یجب اکرام الفقیر الفاسق» موضوع مرکب از یک جزء

وجودی و یک جزء عدمی: و عدم کونه فاسقا.

ص: ۲۲۹

مثال ما «لایجب اکرام الفقیر الفاسق» بود. اگر در فسق زیـد شک داشتیم، آیا می توانیم جزء دم موضوع را به تعبد احرازکنیم و «عدم کونه فاسقاً قبل ولادته» را استصحاب کنیم؟

چون تقیید مؤونه زائده می خواهد

چرا «ترکیب» استفاده می کنیم؟ گفته اند که «تقیید»، در مقام بیان، یک مؤونه زائده می خواهد؛ «ترکیب»، یعنی تحقق این دو امر: فقر و عـدالت. اما «تقییـد»، یعنی این دو به نحو کنار هم جمع شوند: «فقیر عادل»، این یک بیان زائدی می خواهد. مثلاً بعد فرموده: «یجب اکرام الفقیر العادل» یا «یجب اکرام الفقیر غیرالفاسق». این مقـدار بیان که فقط از وجود این دو جزء خبر بـدهیم، فقـط اشـاره دارد به ترکیب در نـاحیه موضوع وجوب اکرام. امـا اگر بخواهیم رابطه این دو جزء را با یکـدیگر بیان کنیم به این نحو که یکی را موضوع اصلی بگیریم و دیگری را قید آن بدانیم به این نحو که قیدْ خودش از موضوع خارج باشد و فقط تقیّد به آن، داخل در موضوع باشد، این مطلب بیان زائد می خواهد.

اهمیت اثبات ترکیب

پس اگر این مطلب درست بشود که هر جا عامی داشتیم و تخصیصـی داشتیم، موضوع تکلیفْ مرکب باشد، چه مرکب از یک امر وجود و عـدمی، و چه مرکب از دو امر وجودی.»، در اصـلی که می خواهیم به آن تمسـک کنیم، اثر دارد. این بیان (که از تخصـیص «ترکیب» می فهمیم)، در مباحث آینده خیلی مهم است؛ چون اگر در مباحث آینده بگوییم: «از تخصیص، ترکیب را نمی فهمیم، بلکه امرش دائر بین ترکیب و تقییـد است.»، اصـلی که می خواهیم جاری کنیم در «عدم کونه فاسـقاً» از دست مان گرفته می شود و باید برویم سراغ یک اصل دیگری.

ص: ۲۳۰

این، فرمایش متأخرین بود که جزء وجودیِ موضوع را از خطاب عام استفاده کرده اند و جزء عدمیِ آن را از خطاب خاص استفاده کرده اند.

مختار: تفصیل بین خطاب تشریع و خطاب تبلیغ

ما با این فرمایش موافق نیستیم؛ خطابی که حاوی تکلیف است را به دو قسم تقسیم کردیم: خطاب تبلیغ و خطاب تشریع.

خطاب تشریع

تعریف

قبلاً گفته ایم: خطاب تشریع، خطابی است که مولا به نفس این خطاب، جعل و تشریع می کند و قبل از صدور این خطاب، هیچ حکم و جعلی نیست.

در خطاب تشریع، تخصیص معنی ندارد

اگر در خطاب تشریع بفرماید: «أکرم کل فقیر»، و بعد بفرماید: «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، ما قائلیم که خطاب دوم نسخ است نه تخصیص. تخصیص فقط مختص به خطاب تبلیغ است. در خطاب تبلیغ، نسخ معنی ندارد، و در خطاب تشریع تخصیص معنی ندارد.

نتیجه: موضوع پس از «تخصیص» مرکب است

پس با خطاب دوم، وجوب اکرام را در پاره ای از افراد نسخ کرد. مولا هم می تواند جعلش را نسخ کند، هم می تواند مجعولاتش را نسخ کند، و هم می تواند پاره ای از مجعولاتش را نسخ کند. در تخصیص در خطاب تشریع، درواقع نسخ ما در پاره ای از مجعولات است.

بعد از نسخ و اخراج مجعولات فقیر فاسق، موضوعی که باقی می ماند چیست؟ موضوعش قطعاً «مطلق فقیر» نیست؛ وگرنه، فقیر فاسق هم باید واجب الاکرام باشد. تحدید موضوع سعهً و ضیقاً و تمام خصوصیاتش، بستگی دارد به خطاب شارع؛ مربوط می شود به نحوه اخذ آن عنوان در خطاب تشریعی، نه این که بستگی دارد به ذهن شارع. پس احکام تشریعی مولا، نه تابع اِبرازش است، نه تابع اغراضش است، نه تابع ذهنیتش است. موضوع احکام مولا در خطابات تشریعیه، همیشه تابع تشریعاتش است. و تشریعات در خطابات تشریعیه، همان خطابات است. پس موضوع احکام در تشریع، همیشه تابع خطابات مولاست.

ص: ۲۳۱

بنـابراین برای تشـخیص موضوع موضوع پس از این نسـخ، فقط بایـد به همین دو خطاب نگاه کرد؛ این دو خطاب هم به ما می گوید که: موضوع اخذشده در این خطاب، دو جزء دارد: «کون الشخص فقیراً» و «عدم کونه فاسقاً». پس موضوع پس از نسخ، مرکب است.

فقط طلب مولا تکلیف آور است

بارها گفته ایم که حب و بغض مولا یا اغراض مولا، هیچ کدام چیزی به عهده عبد نمی آورد. فقط طلب تشـریعیِ مولاست که تکلیف آور است؛ ما فقط در مقابل طلب مولا باید پاسخگو باشیم.(۱) لذا اگر مولا دوست دارد که بروم برایش آب بیاورم اما ترحّماً بر من طلب نمی کنـد، بر من واجب نیست که بروم برایش آب بیاورم. حتی اگر نهایت شوق را داشـته باشد و به من هم خبربدهد که نهایت شوق را دارد اما طلب نکند، تکلیفی بر من نیست.

مشهور، ناظر به همین خطابات بوده اند

به نظر می آیـد علمای ما (که قائل به «ترکیب» شدنـد) ناظر به همین خطابات تشـریعی بوده انـد، و حرف شان هم در خطابات تشـریعی درست است؛ اگر مولا در خطاب تشریعی اول گفت: «أکرم کل فقیر» و در خطاب تشریعی دوم گفت: «لایجب اکرام الفقیر الفـاسق»، نمی شود به ذهن مولا نگاه کرد، از همین دو خطاب بایـد موضوع را به دست بیاوریم، آنچه در ذهن مولاسـت مهم نیست. موضوع را بایـد از همین خطاب به دست بیاوریم، این دو تشـریع را که کنار هم بگـذایم، فقط یک موضوع مرکب حاصل می شود؛ موضوعی که مرکب است از «کون الشـخص فقیراً» و «عدم کونه فاسـقاً». لذا ما این قول مشـهور را در خطاب تشریع قبول کردیم.

۱- (۲) - البته ما فقط در مقابل طلب فعلی مولا مسـئولی نیستیم، بلکه طلب تقـدیری مولا هم تکلیف آور است؛ اگر من بـدانم که اگر این مانع نبود مولا طلب می کرد، بر من واجب است که انجام بـدهم. مثلاً بچه مولا دارد غرق می شود اما کسـی دهان مولا را گرفته است و مولا نمی توانـد نجات بچه اش را طلب کند. طلب تقدیری، یعنی لو التفت و تمکّن، لَطلب. در نظر عقلا، باید پاسخگوی این طلب ها هم باشیم.

خطاب تبلیغ

اما در خطاب تبلیغ، امام در مقام «تبلیغ» فرموده: «أکرم کل فقیر» و باز در مقام تبلیغ فرموده: «لایجب اکرام الفقیر الفاسق».

چهار احتمال در موضوع وجوب اکرام

در این صورت، در عالم «تشریع» موضوع «وجوب اکرام» چیست؟ مسلّماً «مطلق فقیر» نیست. اینجاست که چهار احتمال مطرح می شود: در عالم تشریع و خطاب تشریعی، موضوع وجوب اکرام، یا مقید است یا مرکب است، و در هر صورت (چه مقید و چه مرکب)، یک جزئش (که «فقیر» است) امر وجودی است، جزء دومش، یا وجودی است یا عدمی است.

هر چهار احتمال، عرفی است

هر یک از این چهار فرض را اگر امام بفرماید، عرفی است. چون تقیید مؤونه زائده می خواهد، دورترین احتمال، این است که موضوع، مقید به امر وجودی باشد؛ که شارع در خطاب «تشریع» موضوع را مقید به امر وجودی کرده و فرموده: «أکرم الفقیر العادل»، ولی امام در خطاب اول فرمود: «اکرم کل فقیر»، سپس در خطاب دوم فرمود: «لا-یجب اکرام الفقیر الفاسق»، این دورترین احتمال آیا عرفی هست یا عرفی نیست؟ این احتمال، هم یک بیان فنّی است و هم یک بیان عرفی است، کما این که ما هم در احکام همینطور می گوییم، نه این که مثلاً بگوییم: «ولیکن الفقیر عادلاً».

پس موضوع را نمی توانیم احرازکنیم

پس وقتی که تمام احتمالات ممکنه در خطابت تبلیغ عرفی است، پس ما نمی توانیم بفهمیم که: «موضوع در عالم تشریع، مرکب است یا مقید؟ و جزء دومش آیا وجودی است یا عدمی؟». این را نمی توانیم از خطاب «تبلیغ» به دست بیاوریم.

نتیجه: عدم جریان استصحاب عدم ازلی

حالا می رویم سراغ زید، در عدالتش شک دارم، آیا اصلی داریم که به درد من بخورد؟ استصحاب «عدم کونه فاسقاً» به درد من نمی خورد؛ چون شاید موضوع «فقیر عادل» باشد و جزء دومش «عدم کونه فاسقاً» نباشد.

استصحاب عدم ازلی، یعنی جریان استصحاب «عدم کونه فاسقاً»، مبتنی است بر این که ما از تخصیص منفصل، در جایی که به نحو سلبی است، نقیض آن عنوان را استفاده کنیم و بگوییم: «نقیض فسق، عدم الفسق است. پس جزء دوم موضوع «عدم کونه فاسقاً» است.»، این را نمی توانیم استفاده کنیم؛ چون در موضوع حکم، چهار احتمال می دهیم: فقیر عادل، فقیر غیرفاسق، کونه فقیرا و کونه عادلا، کونه فقیرا و عدم کونه فاسقا. پس استصحاب «عدم کونه فاسقا» به درد ما نمی خورد.

الا به برکت مجموعه ای از اصول

باید ببینیم: «آیا مجموعه ای از اصول داریم که به کمک ما بیاید و موضوع حکم را طبق هر چهار احتمال برای ما اثبات کند؟ یا چنین اصولی نداریم؟».

نتیجه

در خطاب تشریع

گفتیم که در خطاب «تشریع» احرازمی کنیم که: «موضوع، مرکب است.»، و گفتیم که: «موضوع، در خطاب «تشریع» تماماً دائرمدار خطاب شارع است.»، پس در خطاب «تشریع» اگر احرازکردیم که جزء دومش عدمی است، استصحاب عدم ازلی جاری می شود.

در خطاب تبلیغ

اما چون از خطاب تبلیغ کشف نمی شود که: «موضوع در خطاب «تشریع» به نحو مرکب بوده یا مقید؟ و جزء دومش به نحو وجودی بوده یا عدمی؟»، بنابراین در خطاب «تبلیغ» نمی توانیم برای احراز جزء دوم از «استصحاب عدم ازلی» استفاده کنیم.

هذا تمام الکلام فی البحث الاول، إن شاءالله فردا بحث ثانی را شروع می کنیم.

مخصص مجمل مصداقی (منفصل اقل و اکثر/مرجعیت عام بعد از جریان اصل منقّح موضوع) ۹۵/۰۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مخصص مجمل مصداقی (منفصل اقل و اکثر/مرجعیت عام بعد از جریان اصل منقّح موضوع)

ص: ۲۳۴

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در مقام دوم (شبهات مصداقیه مخصص) صورت چهارم (منفصل اقل و اکثر) بود. در جهت اولی گفتیم که در شبهات مصداقیه مخصص نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم؛ «أکرم کل فقیر» در زید مشکوک العادله حجت نیست. در

جهت ثانیه تفصیل شیخ را بررسی کردیم. در جهت ثالثه (تمسک به عام به برکت اصل منقح موضوع) وارد شدیم در ابحاثی؛ بحث اول این بود که: «اگر فرد یا افرادی را از تحت عام خارج کردیم، آیا موضوع تکلیفْ مرکب از دو امر وجودی و عدمی است؟».

گفتیم که در خطاب «تشریع» می فهمیم که: «موضوع تکلیف، مرکب است.»، اگر فهمیدیم که جزء دوم عدمی است، استصحاب عدم ازلی جاری می شود.

اما در خطاب «تبلیغ» از این دو خطاب نمی توانیم بفهمیم: «موضوع تکلیف، مرکب است یا مقید؟». اگر موضوعْ مقید به «عدالت» باشد، استصحاب عدم ازلی منقّح موضوع نیست؛ چون این استصحاب اثبات می کند: «فاسق نیست»، اثبات نمی کند که: «عادل است». اگر بخواهیم از «فاسق نیست» نتیجه بگیریم: «عادل است»، اصل مثبت است. پس آن جایی می توانیم جریان استصحاب را بررسی کنیم که موضوع مرکب باشد و جزء دومش امر عدمی باشد. و در خطاب «تبلیغ» چنین چیزی اثبات نمی شود.

تتمه بحث اول، بحث امروز ماست.

تتمه: جریان چهار استصحاب

در خطاب عام واردشده: «اکرم کل فقیر»، و در مخصص منفصل آمده: «لایجب اکرام الفقیر الفاسق». چون خطاب تبلیغ است، نمی دانم: «موضوع وجوب اکرام، «فقیر عادل» است؟ یا «فقیر غیرفاسق» است؟ یا «من کان فقیرا و من کان عادلا» است؟ یا «من کان عادلاً و لم یکن فاسقاً»؟». اما خارجاً می دانم که: «اگر فقیر عادلی باشد، اکرامش بر من واجب است. و اگر با فقیر فاسقی برخوردکنم، اکرامش بر من واجب نیست.».

اما اگر یک فقیری را پیداکردیم که در فسق و عدالتش شک داریم و درنتیجه موضوع «وجوب اکرام» محرز نیست، در چه صورتی می توانیم به برکت اصل عملی موضوع را تعبداً احرازکنیم؟

ما به شرطی می توانیم موضوع را تعبداً احرازکنیم که طبق هر چهار احتمال جاری در موضوع، ارکان چهار استصحاب را داشته باشیم؛ یعنی مثلاً- چون هفته گذشته «عادل» بوده، این هفته، هم استصحاب «کان فقیرا عادلا» را داریم، هم استصحاب «کان فقیرا غیرفاسق» را داریم، هم استصحاب «کونه عادلا» را داریم، و هم استصحاب «عدم کونه فاسقا» را داریم. در این صورت که هر چهار استصحاب جاری است، یکی از این استصحابات (که نمی دانم کدام است) نسبت به من منجّز است و لذا تکلیف به برکت این استصحاب ها بر من منجَّز می شود. اما اگر فقط یک استصحاب از این چهار تا جاری نشود، نوبت به اصل «برائت» می رسد.

پس نتیجه این است که در شبهه مصداقیه، اگر در هر چهار احتمال استصحاب جاری باشد، استصحابْ منقِّح موضوع است، اما این که: «آیا می توانیم به عام تمسک کنیم یا نه؟»، بحث بعدی است. و اگر در هر چهار احتمال جاری نشود، مرجع «برائت» است.

هذا تمام الکلام فی البحث الأول.

البحث الثانی فی حجیت العام بعد جریان الأصل المنقح

محل نزاع

در جهت اولی گفتیم که به خطاب عام نمی توانیم تمسک کنیم. در جهت ثانیه (تمسک به عام به برکت استصحاب عدم ازلی)، در بحث اول گفتیم که اخراج یک فرد یا افراد، موضوع را معنون نمی کند به این که: «مرکب است از یک جزء وجودی و یک جزء عدمی». حالا- در بحث ثانی، از بحث اول تنزل می کنیم، می گوییم: موضوع وجوب اکرام مرکب از دو جزء وجودی و عدمی است؛ مرکب است از «فقیر» و «عدم کونه فاسقاً». یک جزئش محرز بالوجدان است، در جزء دومش که «عدم کونه فاسقاً» است، استصحاب را جاری کردیم. بعد از جریان استصحاب آیا می توانیم به آن عام تمسک کنیم یا نه؟».

ص: ۲۳۶

هر خطابی فقط شامل افراد واقعی می شود

این خطاب، ولو استصحاب جاری بشود، باز حجت نیست. «عالم» دو دسته است: افراد وجدانی که علم دارند، و افراد تعبدی که شارع گفته: «اینها علم دارند» مثلاًـ «کلُّ مؤمن عالمٌ». گفتیم که هر خطابی که ناظر به افراد است(۱) ، افراد واقعی را می گیرد، افراد تعبدی را اصلاً نمی گیرد. پس وقتی یک فرد تعبدی درست می شود، آن خطاب اول، حتی بعد از تعبد هم شامل این فرد نمی شود.

شمول خطاب بر افرادش، دست شارع نیست، قهری است. وقتی که شارع می گوید: «أکرم العالم»، و بعد (در حالی که زید واقعاً عالم نیست) می گوید: «زید عالم»، «أکرم العالم» زید را شامل نمی شود؛ چون به حسب فرض، زید عالم نیست. حتی بعد که تصریح می کند به این که «زیدٌ عالم»، باز هم خطاب اول شاملش نمی شود.

پس عام شامل غیر مصادیق واقعی اش نمی شود

اطلاق نسبت به فردی است که آن فرد به لحاظ مصداقی فرد آن مطلق باشد؛ مثلاً «عالم» دو دسته است: هاشمی و غیرهاشمی. غیرهاشمی حتماً باید مصداق مفهوم «عالم» باشد بعد ببینیم: «در مقام آیا اطلاق داریم یا نداریم؟»، فرض این است که مفهوم «عالم» مصداقش فردی است که واجد علم است. در دایره مصادیق است که مولا می تواند کلامش را مطلق قراربدهد یا مطلق قرارندهد. تطبیق مفهوم بر مصادیقش، دست مولاـ نیست که بتواند خارج از مفهوم موضوع، مصداق قراربدهد. پس «عالم» مفهوماً شامل زید جاهل نمی شود تا ما بتوانیم به آن تمسک کنیم، ولو شارع تصریح کند که زید مصداقش است. چه برسد به این که به اصل عملی اثبات بشود. پس شارع می تواند کلامش را مطلق قراربدهد تا شامل همه مصادیق بشود، اما نمی تواند برای یک مفهوم، مصداق سازی کند.

۱- (۱) - این قیدِ «ناظر به افراد» را چرا استاد اضافه کردند؟ پاسخ آقای مهدوی: چون بعضی خطاب ها مثل «صلّ» ناظر به افراد نیستند، بلکه ایجاد طبیعی را خواسته اند. استاد با این قید خواستند آن واجبات را خارج کنند و بگویند: «تنها این واجبات است که افراد واقعی و تعبدی را دربرمی گیرد.»، آن واجبات دیگر مثل «صلّ» را باید از استاد بپرسیم که: «آیا آن واجبات افراد تعبدی را شامل می شود یا خیر؟».

پس بعد از این که یک فردی که واقعاً فرد موضوع خطاب نیست، تعبد بشود به این که فردی از موضوع خطاب است، این تعبد هیچ وقت باعث نمی شود خطاب شامل آن فرد هم بشود.

اثر موضوعات تعبّدی

پس معنای «زید عالم» چیست؟

حکومت واقعی، تشریع جدید است

اگر حکومت واقعی باشد، معنای «زید عالم» فقط همین است که: «أکرم زیدا». «زید عالم» یک تشریع جدید است؛ کأنّ به جای این که تشریع جدید وجوب اکرام زید را با تعبیر «أکرم زیداً» بگوید، خواسته این تشریع را با تعبیر قبلیِ «أکرم زیداً» برساند.

حکومت ظاهری، ایجاب احتیاط است

و اگر حکومت ظاهری باشد، معنایش این است که: «یجب علیك الاحتیاط فی زید».

تطبیق بر مانحن فیه

در مانحن فیه مولا گفته: «أکرم کل عالم»، بعد تخصیص واردشد که: «لایجب اکرام العالم الفاسق».

قبل از جریان استصحاب، عام نسبت به فرد مشکوک حجت نیست

خطاب اول شامل زید شد چون فقیر است، اما آیا ظهورش حجت است یا نیست؟ دائرمدار این است که فاسق باشد یا نباشد؟ اگر در عالَم واقع فاسق باشد، ظهور عام نسبت به زید حجت نیست. و اگر در عالم واقع عادل باشد، ظهور عام نسبت به زید حجت است. چون من نمی دانم: «ظهوری که حجت است، آیا شامل زید هم می شود یا نه؟»، پس این عام نسبت به زید حجت نیست.

بعد از جریان استصحاب

شارع به برکت استصحاب، به من تعبدکرد که: «زید لیس بفاسق».

اگر آن ظهور حجت بشود

من بعد از جریان استصحاب اگر بخواهم بگویم: «آن ظهوری که حجت نبود، حجت است.»، معنایش این است که اکرام زید واقعاً بر من واجب است، چه فاسق باشد و چه عادل باشد، و این خلف فرض است که اگر در عالم واقع فاسق باشد، حجت نیست. به عبارت دیگر: لازمه حجیت عام نسبت به زید مشکوک العدالت این است که موضوع تشریع شارع، «مطلق فقیر» باشد

نه خصوص «فقیر عالم».

ص: ۲۳۸

اگر آن ظهور حجت نشود و فقط وجوب ظاهری اثبات بشود

و اگر بخواهم بگویم: «وجوب ظاهری دارد»(۱) ، معنایش این است که به عام تمسک نکرده ام؛ چون معنای تمسک به عام، وجوب واقعی است، پس تعبد به «عدم کونه فاسقاً» معنایش فقط ایجاب احتیاط نسبت به زید می شود. و این ربطی به شمول عام ندارد. پس باید بگوییم: بعد از جریان اصل، «حکم عام» شامل این فرد می شود، نه «خود عام».

اخذ به عام یا حکم عام

بعضی اصولیین تعبیرکرده اند: «فی حجیه العام بعد جریان الأصل الموضوعی»، و بعضی تعبیرکرده اند: «فی جواز التمسک بالعام بعد جریان الأصل الموضوعی». این تعابیر، دقیق نیست. در تقریرات «بحوث» این دقت به کار برده شده گفته: «حکم عام»؛ یعنی خود عام نیست؛ چون ما دست مان از خود «عام» کوتاه شد. حکم عام، یعنی وجوب ظاهری به برکت احتیاط. یعنی خطاب عام حجت نمی شود، وجوب ظاهراً ثابت می شود. شاید مراد دیگران هم از «عام» حکم العام باشد نه خود عام. در حلقات که قلم خود ایشان است، «عام» گفته .(۲)

«حکم عام» با «خود عام»، نتیجه اش یکی است، لکن «حکم عام» به خاطر تمسک به عام نیست. به قرینه این که اسمش را گذاشته اند: «اصل منقح موضوع»، می خواسته اند بگویند که: «اگر این اصل جاری شد، خود عام مرجع است.»، ولی خود عام مرجع نیست، فقط حکم عام ظاهراً ثابت می شود.

ص: ۲۳۹

۱- (۲) - مقصود از «وجوب ظاهری»، وجوبی است که واقع نما نیست و صرفاً برای رفع تحیّر در مقام عمل است، یعنی همان حکمی که به برکت اصل عملی ثابت شده است.

۲- (۳) - مرحوم آخوند هم این دقت را فرموده اند: «کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد إلا ما شذ ممکنا فبذلک یحکم علیه بحکم العام و إن لم یجز التمسک به بلا کلام .».

نتیجه: عدم حجیت عام حتی در فرض جریان اصل منقّح موضوع

پس حتی اگر احراز موضوع کنیم به تعبد، باز هم ظهور عام حجت نیست.

هذا تمام الکلام در بحث ثانی. جلسه بعد إن شاءالله یکشنبه.

مخصص منفصل اقل اکثر(تمسک به عام بعد از استصحاب عدم ازلی/اعتبار استصحاب عدم ازلی فی نفسه) ۹۵/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مخصص منفصل اقل اکثر(تمسک به عام بعد از استصحاب عدم ازلی/اعتبار استصحاب عدم ازلی فی نفسه)

خلاصه مباحث گذشته:

در مقام دوم از اجمال مخصص بودیم: اجمال مصداقی. سه صورت اول بحثی نداشت، از آنها فارغ شدیم، وارد در صورت چهارم شدیم: منفصل اقل و اکثر. در جهت اول گفتیم که عام مرجع نیست و نمی توانیم به آن تمسک کنیم، در جهت دوم تفصیل شیخ را مطرح کردیم، و در جهت سوم واردشدیم در تمسک به استصحاب عدم ازلی. در این جهت، دو بحث را مطرح کردیم: بحث اول این بود که در مانحن فیه استصحاب عدم ازلی جاری نمی شود. بحث دوم این بود که اگر هم جاری بشود، به عام نمی توانیم تمسک کنیم، حداکثر فقط حکم عام احتیاطاً اثبات می شود. از بحث دوم هم فارغ شدیم. رسیدیم به بحث سوم.

البحث الثالث: فی اعتبار الاستصحاب عدم الازلی فی نفسه

چند نکته مقدماتی

محل نزاع

در این مقام می خواهیم بحث کنیم که: «آیا استصحاب عدم ازلی فی نفسه حجت است یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا ارکان این استصحاب، تمام است یا تمام نیست؟»، این بحث مقدمه ورود به مقام چهارم است.

محل طرح این بحث

جای این بحث، استصحاب است. لکن علما در «استصحاب» بحث از «استصحاب عدم ازلی» نکرده اند و به بحث آن در شبهات مصداقیه اکتفا کرده اند. و در اینجا هم بحث نکرده اند که: «جاری است یا نه؟»، جریانش را مفروغ عنه گرفته اند. چون در استصحاب بحث نشده، ما در اینجا بحش را مطرح می کنیم.

توضیح مجدد استصحاب عدم ازلی

استصحاب عدم ازلی، استصحابی است عدمی که قضیه متیقنه ما سالبه به انتفاء موضوع است، و قضیه مشکوکه ما سالبه به انتفاء محمول است. مثال معروفش مرأه قرشیه است؛ که زمانی که به دنیا نیامده بود، قرشی نبود. بعد از این که موجود شد، الآن شک داریم: «قرشیه است یا غیرقرشیه؟»، استصحاب می گوید: «لم تکن قرشیه، و الآن کذلک.»، لذا احکام مرأه قرشیه بر این زن بار نمی شود.

نمی دانیم: «این رجل، هاشمی است یا هاشمی نیست؟»، اگر هاشمی باشد، می توان سهم سادات به او داد. اگر هاشمی نباشد، نمی توان سهم سادات به او داد. استصحاب می گوید: «آن زمانی که نبود (یعنی قبل از تکوّنش) هاشمی نبود، الآن هم لایکون هاشمیا.»، وقتی شارع ما را تعبد کرده به این که هاشمی نیست، نمی توانیم سهم سادات به او بدهیم.

نجفی ها: این استصحاب تمام است

این استصحاب عدم ازلی را نجفی ها گفته اند: «ارکانش تمام است»، به خلاف ایرانی ها.

توضیح ارکان استصحاب

ارکان استصحاب، یک یقین است، و یک شک. که این یقین و شک شما باید معاصر باشد، لکن زمان متیقن باید قبل از زمان مشکوک باشد؛ یقین و شک مان باید فعلی باشد، و یقین فعلی باید تعلق بگیرد به شیء در سابق، و شک باید تعلق بگیرد به همان شیء در لاحق.

مثلاً یقین دارم به عدالت زید در روز شنبه، و همین الآن شک هم دارم در عدالت زید در روز یکشنبه. در این مثالف یقین و شک، هر دو فعلی بوده و هم زمان است، و زمان متیقّن (عدالت زید در روز شنبه) سابق است بر زمان مشکوک (عدالت زید در روز یکشنبه). در این مثال، شارع تعبدکرده به وجود عدالت در زید، لذا آثار شرعی «عدالت» بارمی شود.

ص: ۲۴۱

اشاره ای به قاعده یقین و تفاوتش با استصحاب

فرق بین قاعده «استصحاب» و قاعده «یقین» همین است که در قاعده «یقین» زمان یقین و شک دو تاست، و زمان متیقّن و مشکوک، یکی است. اما در قاعده «استصحاب» زمان یقین و شک، یکی است، ولی زمان متیقن و مشکوک دو تاست.

تطبیق بر مانحن فیه

این ارکان آیا در استصحاب عدم ازلی تمام است؟

من یقین دارم به عدم قرشیت این مرأه قبل از تکوّنش، و شک دارم در عدم قرشیت بعد از وجود. یقین سابق دارم به قرشیت این مرأه، و شک لاحق دارم در قرشیت این مرأه، یقین و شکّم هر دو فعلی است و لذا یقین و شکّم هم زمان است، و متیقّن (عدم قرشیتِ قبل از تکوّن) هم سابق است بر مشکوک (عدم قرشیتِ الآن)، درنتیه استصحاب جاری می شود.

یقین دارم به عدم هاشمیت زید قبل از وجود، شک دارم در عدم هاشمیت زید بعد از وجود، استصحاب می کنم عدم هاشمیت را تا بعد از وجود.

اشخاص، قبل از وجود، عرفاً محقق هستند؛ زید، قبل از وجود و بعد از وجودش، زید است. قبل از وجودش هاشمی نبود، الآن هم هاشمی نیست. به ذات موجود نگاه می کنیم به نحوی که قید خارج است، چه به نحو «تقیید» و چه به نحو «حصه توأمه». اگر به نحو «تقیید» نگاه کنم، قید خارج است. اگر به نحو «حصه توأمه» نگاه کنم، قید و تقید هر دو خارج است.(۱)

۱- (۱) - تفاوت «تقیید» با «حصه توأمه»، در این است که در «تقیید»، «قید» خارج از «مقید» است، لکن «تقیّد به آن قید» داخل است. در «حصه توأمه»، قید و تقید، هر دو خارج است، قید فقط یک عنوان مشیر است؛ مثلاً می گویم: «آن مرد نشسته را اکرام کن»، اینجا تقید هم خارج است؛ منظورم این نیست که وقتی نشسته نیست، اکرامش نکن. فقط به این دلیل قید زدم که اشاره کرده باشم.

مختار: عدم جریان استصحاب به خاطر عدم اتحاد متیقن و مشکوک

ما از کسانی هستیم که استصحاب عدم ازلی را جاری نمی دانیم. چون در قضیه متیقن و مشکوک در استصحاب، باید متعلق یقین و شک، عرفاً یک شیء باشد.

مثلاً زید الآن بیست سالش است و نمی دانم: «ریش دارد یا نه؟»، می گویم: آن زمانی که من دیدمش یک روزه بود و ریش نداشت، احتمال دارد هنوز ریش نداشته باشد. این استصحاب را کسی جاری نمی داند؛ چون متعلق یقین و شک، دو شیء است: زید یک روزه، و زید بیست ساله. ولو ذاتاً یک چیزند، ولی عرفاً دو چیزند. مثل این است که یقین داشته باشم زید ریش ندارد ولی استصحاب کنم ریش نداشتن عمرو را. وزان این بچه و زید، وزان زید و عمرو است؛ عرفاً دو موضوع است.

حرف ما این است که «زید قبل از وجود» با «زید بعد از وجود» ولو به دقت عرفی یک ذات است، ولی به نگاه عرفی دو تاست؛ عرف برای «زید قبل از وجود» ذاتی می بیند که غیر از «زید بعد از وجود» است.

اشکال: به دقت عقلی «موضوع» ثابت است

به این جواب، اشکال گرفته اند؛ گفته اند: عرفاً یکی نیست، ولی در باب «تطبیق» ضابطه عقل است؛ بالدقه العقلیه این ذات، همان ذات است که تارةً با وجود متحد می شود و تاره با «عدم» متحد می شود؛ این ذات، لم تکن قرشیه و الآن کذلک. همین مقدار تطبیق بشود، کافی است. «نقض» وقتی صادق است که یک چیز ثابتی استمرار داشته باشد. و «نقض» عقلاً وقتی صدق می کند که متعلَّق یقین و شک، یک شیء باشد نه دو شیء. و اینجا هم عقلاً یکی است، ولو عرف متعلق را دو تا ببیند.(۱)

۱- (۲) - البته درواقع این دقت، دقت عرفی است؛ چون شخص زید، ماهیت شخصیه ندارد، پس اینطور نیست که به دقت عقلی این زید موجود، همان زیدِ قبل از تکوّنش باشد. لذا به دقت عرفیه است که موضوع ثابت است، نه به دقت عقلیه.

پاسخ: ولی عرف این دقت را قبول نمی کند

ما این اشکال را وارد نمی دانیم؛ این که «دقت عقلی کافی است»، در صورتی درست است که اگر عرف را التفات بدهیم، قبول کند. مثلاً عرف می گوید: «این گندم یک کیلو است»، از او می پرسیم: «یک کیلو چند گرم است؟»، می گوید: «هزار گرم». می گوییم: «ولی این گندم، ۹۹۹گرم است. یک گرم کمتر از یک کیلوست. باز هم می گویی: «یک کیلوگرم است»؟!»، می گوید: «نه، یک گرم کمتر از یک کیلو است.». جایی که عرف، دقت عقلی را قبول می کند، آن تسامح اولیِ عرف را قبول نمی کنیم.

اما در جایی که هر چه به عرف تنبیه کنی، قبول نمی کند، استصحاب جاری نمی شود. اینجا هم هر چه به عرف تنبه بدهیم، عرف می گوید: «من نفهمیدم چی گفتی، ولی هر چه گفتی، اشتباه گفتی. این، آن نیست.». اینجا حتی پس از التفات به آن دقت عرفی، متعلق یقین و شک، عرفاً دو تاست. و لذا عرفاً نقض هم صدق نمی کند؛ مثلاً- می گوییم: «تو که نمی دانی هاشمی است یا نه، قبلاً- هاشمی نبود، الآن هم بگو هاشمی نیست؛ شارع خودش گفته: یقینت را نقض نکن.»، عرف اینجا ارتباطی نمی بیند بین این موجودی که الآن هست با آن موجودی که نبود؛ می گوید: «من حالت سابقه اش را هم نمی دانم.».

چرا ملاک در اینجا «دقت عرفی» است؟ چون ادله استصحاب می گوید که یقین سابق را نقض نکن. باید ببینیم: عرف کدام «وحدت» را موجب نقض می داند (که اگر به استصحاب عمل نکرده باشیم، یقین مان را نقض کرده ایم.)؟ عرف «وحدت عرفی» را موجب نقض می داند. در اینجا وقتی که دقت عرفی را به عرف تنبه بدهیم که: «به دقت عرفیه، این دو موضوع، یکی است.»، عرف نمی پذیرد.

ص: ۲۴۴

لـذا این بحث، بحث علمی نیست. بحث بر سـر این است که: «آیا متعلق یقین و شک عرفاً یکی است یا دو تا؟»، اگر عرفاً یکی شد و بعد از تنبه هم قبول نکرد، استصحاب اینجا جاری نمی شود.

فلذا ما خلافاً للمشـهور قائل شدیم که فی نفسه حجت نیست. اگر از این بحث تنزل کردیم، آیا با جریان استصـحاب می توانیم حکم عام را به این فرد تسری بدهیم یا نه؟ این، بحث چهارم است، إن شاء الله فردا.

منفصــل اقــل و اکثر/جهت سوم تمســک به عام بعــد از جریان اصل منقــح موضوع /بحث چهارم جریان حکم عام پس از استصحاب عدم ازلی ۹۵/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منفصل اقل و اکثر/جهت سوم: تمسک به عام بعـد از جریان اصل منقـح موضوع /بحث چهارم: جریان حکم عام پس از استصحاب عدم ازلی

خلاصه مباحث گذشته:

در مخصـص مجمـل منفصل اقل و اکثر، گفتیم در جهاتی بحث می کنیم. به جهت سوم رسـیدیم؛ در جهت سوم، بحث بر سـر این است که آیـا اصل موضوعی جاری است یا نه؟ آیا بعـد از جریان اصل موضوعی می توانیم به عام تمسک کنیم یا نه؟ ذیل این جهت، ابحاثی را مطرح کردیم:

در بحث اول گفتیم که در خطاب «تبلیغ» نمی توانیم در شـبهه مصداقیه برای احراز جزء دوم از «استصـحاب عدم ازلی» استفاده کنیم.

در بحث دوم گفتیم: اگر هم استصـحاب عدم ازلی جاری بشود، باز نمی توان به عام تمسک کرد، بلکه حداکثر چیزی که می توان گفت، جریان حکم عام است.

در بحث سـوم (که بحث دیروز بود) گفـتیم که چون در استصـحاب عـدم ازلی، موضوع قضـیه مـتیقَّن و مشـکوك عرفـاً یکی نیست، لذا این استصحاب فی نفسه حجت نیست.

ص: ۲۴۵

بحـث چهـارم، درس امروز مـاست؛ کـه اگر از بحث دیروز تنزّل کنیم و فرض کنیم استصـحاب عـدم ازلی حجت است، آیـا با جریان استصحاب می توانیم حکم عام را به این فرد تسری بدهیم یا نه؟

البته ما در بحث سوم گفتیم که استصـحاب عدم ازلی فی نفسه حجت نیست. لذا نباید واردبشویم در این که: «استصـحاب عدم ازلی آیا در مانحن فیه منقِّح موضوع عام است یا نه؟»، اگر وارمی شویم، تسلّماً واردمی شویم.

بحث چهارم: جریان استصحاب عدم ازلی برای جریان حکم عام

محل نزاع و معنای جریان حکم عام(۱)

آنچه در بحث دوم گفتیم که: «حداکثر چیزی که با جریان اصل منقِّح موضوع اتفاق می افتد، جریان حکم است، (نه تمسک به خود عام).» را می خواهیم در بحث چهارم به دقت بررسی کنیم؛ که آیا حکم عام جاری می شود یا نه؟

معنای «تمسک به عام» این است که خود عام منجِّز تکلیف است. در مانحن فیه که عام شامل مصداق مشکوک می شود اما حجت نیست (چون نمی دانم: «آیا آن صنفی از عام که حجت است شامل این مصداق مشکوک می شود؟ یا آن صنفی از عام که حجت نیست شامل این مصداق مشکوک می شود؟»)، خود عام، منجِّز تکلیف نیست، لذا می گوییم به عام نمی توانیم تمسک کنیم. پس از اثبات عدم حجیت عام، اگر اصل منقِّح موضوع جاری شد، آنچه منجِّز تکلیف است، اصل عملی است نه عام، لذا نمی توانیم بگوییم: «عام، حجت است.»، بلکه فقط می گوییم: «حکم عام جاری می شود».

پس اگر خطاب عامْ منجِّز تکلیف باشد، به عام تمسک کرده ایم. و اگر اصل عملی منجِّز تکلیف باشد، به عام تمسک نکرده ایم، بلکه فقط حکم عام را جاری کرده ایم.

۱- (۱) - این بحث، خارج از کلاس، در یک جلسه رفع اشکال مطرح شد و استاد توضیح دادند.

مثلاً ـ مولا ـ گفته: «أکرم کل فقیر» بعد فرموده: «لاتکرم فقراءَ بنی امیه»، و می دانیم که: «زید، از فقراست.»، اما نمی دانیم: «زید آیا از بنی امیه است یا از غیر آنهاست؟»، پس موضوع ما مرکب از دو جزء است: یک جزءش فقیر است، و جزء دومش «عدم کونه من بنی امیه» است. استصحاب عدم ازلی می گوید: «لم یکن من بنی امیه قبل وجوده، فلایکون کذلک بعد وجوده.»، بنابراین یک جزء موضوع را وجداناً احرازمی کنم و جزء دیگرش را بالتعبد احرازمی کنم و حکم عام (وجوب اکرام) را جاری می کنم.

محل بحث ما در استصحاب عدم ازلی، جایی است که یک عامی داریم از تحت عام، یک عنوان وجودی خارج شده که در مثال ما «بنی امیه» است. به عبارت دیگر: موضوع وجوب اکرام، مرکب از دو جزء است: «من کان فقیرا» و «لم یکن من بنی امیه».

مرحوم آخوند در کفایه فرموده که این استصحاب عدم ازلی جاری می شود و حکم وجوب برای موضوع احرازمی شود.(1) و اکثر کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمده اند، با این فرمایش موافقت کرده اند.

بیان مرحوم آخوند با همین توضیح روشن شد: «کونه فقیرا» محرز وجدانی است، «عدم کونه من بنی امیه» را هم با تعبد به استصحاب عدم ازلی احرازمی کنم، بنابراین موضوع عام احرازمی شود.

۱- (۲) - کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد (إلا ما شذ) ممکنا فبذلک یحکم علیه بحکم العام. ... مثلا إذا شک أن امرأه تکون قرشیه او غیرها فهی و إن کانت وجدت إما قرشیه أو غیرها فلا أصل یحرز أنها قرشیه أو غیرها إلا أن أصاله عدم تحقق الانتساب بینها و بین قریش تجدی فی تنقیح أنها ممن لا تحیض إلا إلی خمسین .

عدم جریان (مرحوم میرزا)

مرحوم میرزای نائینی مخالفت کرده و گفته: این استصحاب عدم ازلی جاری نمی شود. اجود ج۲،ص۳۲۸.

بحث امروز ما توضیح کلام میرزاست؛ مرحوم میرزا قائل است که این استصحاب، مثبِت است، و خیلی هم مبسوط بحث کرده و استدلال کرده است. کلام مرحوم میرزای نائینی را با مقدماتش توضیح می دهم؛ چون در مقدماتش نکاتی را متعرض شده که مفید است.

کلام شاگردش مرحوم آقای خوئی را نقل می کنم که خوب توضیح داده، اگرچه خودش موافق با استادش نبوده. محاضرات:ج۴،ص۳۶۲. مرحوم میرزا برای این که اثبات کند که: «این استصحاب، اصل مثبت است.»، سه مقدمه ذکرکرده:

مقدمه اول: لحاظ موضوع در مقام جعل

در هر تکلیفی، مولا در مقام «جعل» باید متعلَّق تکلیف و موضوعش را لحاظ کند. و در مولای ملتفت، این متعلق یا موضوع، از سه حال خارج نیست: لابشرط، بشرط، و بشرط لا. موضوع و متعلق را، به لحاظ خصوصیت خارج از آن عنوان، یا لابشرط لحاظ می کند، یا بشرط لحاظ می کند یا بشرط لا لحاظ می کند. مثلاً می خواهد بگوید: «أکرم الفقیر»، وقتی که «فقیر» را درنظرمی گیرد، به لحاظ «عدالت» که یک خصوصیتی است خارج از «فقر»، فقیر، یا به شرط عدالت است، یا به شرط عدم عدالت است، یا نسبت به «عدالت» لابشرط است. اهمال، در مقام «ثبوت»، برای مولای ملتفت، محال است، لذا حالت چهارمی که نسبت به این سه لحاظ اهمال داشته باشد، محال است.

مقدمه دوم: دو قسم وجود و عدم

مرحوم میرزا گفته: وجود و عدم، دو قسم است: یک وجود و عدم محمولی داریم، و یک وجود و عدم نعتی داریم.

وجود و عدم محمولی

ص: ۲۴۸

«وجود» و «عدم» اگر اضافه بشوند به یک ماهیتی، وجود و عدم محمولی است؛ مثل وجود الانسان، وجود الشجر، عدم الانسان، عـدم الشـجر. چرا اسـمش را گذاشـته انـد: «محمولی»؟ به جهت این که می توانیم این وجود را محمول این ماهیت قراردهیم و بگوییم: «الانسان موجود».

وجود و عدم نعتی

در مقابل وجود و عـدم محمولی، وجود و عـدم نعتی داریم. «وجود» و «عدم» نعتی، اولاً به «عرض» اضافه می شود نه به جوهر. ثانیاً «وجود» یا «عـدم»، به لحاظ معروض آن عرض، به عرض اضافه می شود، نه به لحاظ ذات خودش؛ مثلاً می گوییم: «وجود البیاض للجسم»، یا «عدم البیاض للجسم».

در پرانتز عرض کنم: «استصحاب عدم نعتی»، در مقابل عدم محمولی نیست، بلکه در مقابل استصحاب عدم ازلی است.

فرق عدم محمولی با عدم نعتی

در «عـدم محمولی»، «وجود یک شـیء» لازم نیست؛ بـدون این که وجود داشـته باشد، «عدم» بر آن حمل می شود؛ می گوییم: «الانسان معـدوم»؛ لازم نیست انسانی موجود باشـد تا بتوانیم «عدم» را بر آن شـیء حمل کنیم، بلکه اصـلًا نباید موجود باشد تا این قضـیه صادق باشد. اما در عدم نعتی، وجود و تحقق موضوع لازم است؛ چون اتصاف المعروض و اتصاف الموصوف است به عـدم، در «اتصاف» وجود موصوف لازم است. لـذا اگر گفتیم که: «هذا الجسم لیس بأبیض»(۱) باید جسم باشد تا این قضیه صادق باشـد. ما در عـدم الاتصاف، وجود موصوف را لازم نـداریم، اما در اتصاف عدم وجود موصوف را لازم داریم. پس در عدم محمولی، وجود موضوع (معروض) لازم نیست، اما در عدم نعتی وجود موضوع لازم است.

۱- (۳) – در این مثال، «لیس» نسبت را سالبه نمیکند بلکه بر محمول داخل شده و این قضیه موجبه معدولهالمحمول است.

فرق است بین «عدم اتصاف جسم به ابیضیت» و «اتصاف جسم به عدم ابیضیت».

مقدمه سوم: اقسام موضوع تکلیف

اگر در شریعت موضوع یک تکلیفی مرکب بود از دو امر، به حسب استقرا، از این پنج قسم خارج نیست: یا هر دو جوهرند، یا هر دو عرضند، یا یک جوهر و یک عرض. و قسم دوم و سوم، هر کدام دو قسم هستند:

اگر مرکب از دو عرض بشود، یا دو عرض است و دو معروض، یا دو عرض است و یک معروض.

اگر مرکب بود از جوهر و عرض، دو قسم دارد: از جوهر و عرضِ همین جوهر، یا از جوهر و معروضِ غیر از این جوهر.

قسم اول: مرکب از دو جوهر

موضوع تکلیف، مرکب از دو جوهر باشد، مثل این که موضوع تکلیفی مرکب باشد از وجود زید و وجود عمرو. مثلاً شارع بگوید: «إن وُجد زید و عمرو، فعلیک التصدق.».

در این قسم اول، باید هر دو جزء را احرازکنیم، چه احراز وجدانی، و چه احراز تعبدی.

قسم دوم: مرکب از دو عرضِ یک معروض

مثل «عدالت و «اجتهاد»: موضوع «جواز تقلید»، این است که در شخص واحد، هم باید «عدالت» باشد و هم باید «اجتهاد» باشد. اگر زید عدالت داشته باشد، و عمرو اجتهاد، تقلید از هیچ کدام شان جایز نیست.

میرزا فرموده: این قسم دوم هم مثل قسم اول است؛ هر دو جزء را باید احرازکنیم، چه احراز وجدانی، و چه احراز تعبدی.

قسم سوم: مرکب از دو عرضِ دو معروض

مثل اسلام وارث و موت مورِّث مثل پدر. اگر موت مورث محقق شد و در ظرف موت، اسلام وارث بود، نقل و انتقال شکل می گیرد.

این قسم هم مثل قسم اول است؛ هر دو جزء را بایـد احرازکنیم، چه احراز وجـدانی، و چه احراز تعبدی. الا این که در این مثال (نه در این قسم)، موت را نمی شود استصحاباً احرازکرد، عدمش احرازمی شود. ولی اسلام وارث را می توان استصحاب کرد.

قسم چهارم: مرکب از «جوهر» و «عرض معروض دیگر»

مثال فرضی زده اند: یک تکلیفی موضوعش مرکب از وجود زید و عدالت عمرو باشد. این قسم هم مثل قسم اول است؛ هر دو جزء را باید احرازکنیم، چه احراز وجدانی، و چه احراز تعبدی.

قسم پنجم: مرکب از «جوهر» و «عرضِ همان جوهر»

مثل این که موضوعِ حکمی «فقیر» باشد و «عدالت آن فقیر».

این قسم پنجم، یـک خصوصـیتی دارد که بـا چهار قسم قبلی فرق پیـدامی کنـد؛ ما اگر هر دو جزء را احراز وجـدانی کردیم یا احراز تعبدی کردیم، اشکال ندارد، ولکن باید توجه کرد که این قسم، جزء دومش، چه وجودش و چه عدمش، نعتی است، نه محمولی؛ چون موضوع ما، مرکب از «زید» و «عدالت زید» است. «وجود عدالت زید» وجود نعتی است، «عدم عدالت زید» هم عدم نعتی است. در اینجا باید توجه داشته باشیم که «وجود عدالت» یا «عدم عدالت» به نحو محمولی به درد نمی خورد، حالت سابقه باید وجود یا عدم به شکل نعتی باشد تا بتوانیم استصحاب کنیم.

خلاصه سه مقدمه

مقدمه اول: موضوع، در مرتبه «جعل»، نسبت به خصوصـیت خارج از آن، سه حالت دارد: یا بشـرط است، یا بشرط لا است، یا لابشرط است.

مقدمه دوم: وجود و عدم، دو قسم است: محمولی و نعتی. و در عدم نعتی، برای اتصاف، تحقق موضوع لازم است.

مقدمه سوم: موضوع مرکب، از پنج قسم خارج نیست. فقط قسم پنجم این ویژگی را دارد که احراز تعبدی اش به نحو محمولی به درد نمی خورد، حالت سابقه باید به شکل نعتی باشد تا بتوانیم استصحابش کنیم.

این مقدمات را تأمل بکنید تا برسیم به تطبیق این مقدمات در استصحاب عدم ازلی.

منفصل اقل و اکثر بعد از جریان اصل منقح موضوع (تمسک به عام /جریان حکم عام / نقد مرحوم خوئی بر مرحوم میرزا) ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منفصل اقل و اکثر بعد از جریان اصل منقح موضوع (تمسک به عام /جریان حکم عام / نقد مرحوم خوئی بر مرحوم میرزا)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در شبهات مصداقیه مخصص بود، گفتیم نمی شود تمسک به عام کرد، حتی با تمسک به اصل منقّح موضوع. اما آیا اصلی داریم که باعث بشود اگرچه به عام نمی توان تمسک کرد، ولی حکم عام جاری بشود؟ مشهور می گویند: چنین اصلی داریم، و یکی از آن اصول، استصحاب عدم ازلی است. مثلاً در «لاتکرم الفقیر من بنی امیه»، فقر زید محرز بالوجدان است، جزء دیگر موضوع با استصحاب عدم ازلی احرازمی شود؛ این استصحاب می گوید: «آن زمانی که زید نبود، از بنی امیه نبود، الآن کما کان.». پس هر دو جزء احرازشد: یکی بالوجدان، دیگری بالاصل، حکم عام اثبات می شود.

مرحوم میرزای نائینی اگرچه استصحاب عدم ازلی را فی نفسه قبول کرده اند، اما فرموده اند که جریان آن در مانحن فیه اصل مثبت است. و اصول، در مثبتاتش حجت نیست. مرحوم میرزا سه تا مقدمه فرموده اند، و هر سه را دیروز عرض کردیم، ملخصش این است که:

مقدمه اول: هر عنوانی که در موضوع یا متعلق یک تکلیف اخذمی شود، خود آن عنوان را سه جور می شود لحاظ کرد: لابشرط، بشرط لا، و بشرط شيء.

ص: ۲۵۲

مقدمه دوم: وجود و عدم تارةً اضافه می شود به یک ماهیتی، در این صورت عدمش عدم محمولی است، و تاره اضافه می شود به یک عرض به لحاظ معروضش، در این صورت عدمش عدم نعتی است.

مقدمه سوم: وقتی موضوعْ مرکب شد، یا مرکب از دو جوهر است یا مرکب از دو عرض، یا مرکب از یک عرض و یک جوهر. اگر مرکب از یک «جوهر» و «عرض همان جوهر» باشد، وجود و عدمش نعتی است نه محمولی.

تطبیق بر مانحن فیه

اگرچه برای استصحاب «عدم الفسق» نیازی به استصحاب عدم ازلی نداریم چون می توانیم عدم الفسقِ قبل ز بلوغ را استصحاب کنیم، لکن برای این که بحث راحت تر باشد، از همان مثال «فاسق» استفاده می کنیم. در خطابی واردشده: «أکرم کل فقیر»، در خطاب دوم واردشده: «لاتکرم الفقیر الفاسق». حکم عام، وجوب اکرام است.

نتیجه مقدمه اول: فقیر نسبت به «فسق» بشرط لا است

مرحوم میرزا می گوید: موضوع این وجوب اکرام چیست؟ طبق مقدمه اول، از سه حال خارج نیست؛ «فقیر» نسبت به «فسق»، یا لابشرط است، یا بشرط شیء است، یا بشرط لا است. احتمال اول نیست؛ چون لازمه اش این است که هر فقیری واجب الاکرام باشد، در حالی که فرض این است که تخصیص خورده. و احتمال دوم هم نیست؛ چون اگر «فقیر» نسبت به «فسق» بشرط باشد، لازمه اش این است که فقیر عادل واجب الاکرام نباشد! پس طبق مقدمه اول، موضوع وجوب اکرام، نسبت به «فسق» بشرط لا است.

نتیجه مقدمه سوم: عدم فسق، عدم نعتی است

وقتی شارع می گوید: «اکرم الفقیر غیرالفاسق»، در این مثال، موضوع یعنی «فقیر» نسبت به «عدم الفسق» بشرط لا است. عدم الفسق، عدم است، آیا عدم نعتی است یا عدم محمولی؟ عدم نعتی، نعت و اتصاف است. پس اگر عدم الفسق عدم نعتی باشد، در این صورت موضوع مرکب است از «فقیر» و «اتصاف به عدم الفسق». و اگر عدم الفسق عدم محمولی باشد، موضوع مرکب است از «فقیر» و «عدم اتصاف به فسق».

ص: ۲۵۳

وقتی جزئی از موضوعِ «وجوب اکرام» طبق مقدمه اول شد به شرط «عدم فسق»، این عدم، طبق مقدمه سوم «عدم نعتی» است؛ یعنی باید فقیر باشد و متصف باشد به عدم فسق. چرا عدم نعتی است؟ چون طبق مقدمه سوم اگر مرکب شد از جوهر و عرض آن جوهر، عدم نعتی است.

نتیجه مقدمه دوم: مستصحب در استصحاب عدم ازلی، عدم محمولی است

بعد از ورود تخصیص، موضوع وجوب اکرام، فقیری است که نسبت به «فسق» بشرط لا ـ است: فقیر بشرط عدم الفسق. طبق مقدمه سوم، این عدم الفسق، عدم نعتی است؛ مرکب از معروض و عرضش است. مستصحب ما، این است که: «لم یکن زید فاسقا قبل وجوده»، این عدم، طبق مقدمه دوم عدم محمولی است؛ مقدمه دوم می گفت: «عدم نعتی، محال است قبل از تحقق موضوع. عدم نعتی، فقط با تحقق موضوع معنی دارد.». پس متیقَّن، عدم اتصاف به فسق است. آن زمانی که زید نبود، عدم الفسق، عدم محمولی است؛ چون موضوعش خارجاً تحقق ندارد. پس محال است «عدم فسق» قبل از تحقق زید، عدم نعتی باشد. زید آن زمانی که نبود، لم یکن متصفا بالفسق، نه این که کان متصفا بعدم الفسق.

شارع به متیقن تعبدمی کند؛ می گوید: آن عدم الاتصاف به فسق، الآن هم هست. نمی گوید: «اتصاف به عدم فسق، الآن هم هست.».

نتیجه: این استصحاب، اصل مثبت است

پس اولاً موضوع فقیر است بشرط لا، و ثانیاً این «لا» عدم نعتی است؛ «عدم الفسق» نسبت به زید «عدم نعتی» است، نه عدم محمولی. ثالثاً در استصحاب عدم ازلی، مستصحب، «عدم محمولی» است. نتیجه این می شود که جزء دوم از موضوع ما «عدم نعتی» است، ولی مستصحب در استصحاب عدم ازلی «عدم محمولی» است. پس شارع تعبدنکرده به «اتصاف به عدم الفسق»، تعبد کرده به «عدم اتصاف به فسق». در حالی که جزء دوم در دلیل، اتصاف الفقیر بعدم الفسق است. این جزء دوم را در مانحن فیه چطور احرازکردیم؟ با تعبد شارع به «عدم الاتصاف بالفسق» اثبات شد، این اصل مثبت است؛ عدم اتصاف یک موجود به یک عنوان، لازمه عقلی اش اتصاف آن موجود است به عدم آن عنوان. پس این که از «عدم اتصاف زید به فسق» نتیجه بگیریم «اتصاف زید به عدم الفسق» را، این اصل مثبت است.

ص: ۲۵۴

نقد کلام مرحوم میرزا: جزء دوم عدم محمولی است

مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر، این فرمایش را قبول نکرده اند و هر دو از این فرمایش جواب داده اند، این جواب ها نقطه مشترکی دارد و نقاط اختلافی. لذا دو تا جواب را جداگانه ذکرمی کنم.

جواب مرحوم آقای خوئی

محاضرات ج۴،ص ۳۷۰

آقای خوئی اگرچه ابتداءً گفته اند: «همه مقدمات درست است، اما نتیجه نادرست است.»، ولی بعد معلوم می شود مقدمه اول نزد ایشان تمام نبوده است.

مرحوم میرزا فرموده بود: موضوع، مرکب است از «فقیر» و «اتصاف الفقیر به عدم الفسق» به نحو عدم نعتی. آقای خوئی گفته اند: موضوع، مرکب از یک جزء وجودی، و یک جزء عدم محمولی است. موضوع وجوب اکرام، مرکب از دو جزء است: «فقر» و «عدم اتصاف به فسق».(۱) همین که شخصی فقیر باشد و متصف به فسق نباشد، اکرام واجب است. نه این که باید شخص فقیر باشد و متصف باشد به عدم الفسق. وقتی شارع، ما را تعبدکند به عدم اتصاف زید به «فسق»، جزء دوم موضوع احرازمی شود.

اشکال میرزا: اگر بشرط لا باشد، عدم نعتی است

میرزا می تواند به آقای خوئی اشکال کند که: فقیر که جزء الموضوع است، این فقیر نسبت به «فسق»، لابشرط لحاظ شده؟ یا بشرط شیء لحاظ شده؟ یا بشرط لا لحاظ شده؟ اگر لابشرط لحاظ شده، معنایش وجوب اکرام فاسق است. اگر بگوییم: «بشرط الفسق»، یعنی عادل واجب الاکرام نیست. اگر بگوییم: «بشرط لا» لحاظ شده، پس عدم الفسق، عدم نعتی است، نه عدم محمولی.

جواب آقای خوئی: مهمل است

آقای خوئی جوابی داده، در این جواب است که عمده تفاوت مرحوم آقای خوئی با مرحوم آقای صدر مشخص می شود.

۱- (۱) - چرا موضوع این است؟ بعد ذکرمی کنیم.

آقای خوئی، در جواب از این اشکال گفته: مهمل است. پس ولو ایشان ابتداءً گفته که مقدمه اول در غایت صحت است، ولی در ادامه درواقع ایشان مقدمه اول را زیر سؤال برد.

آقای خوئی مگر نگفتند: «اهمال در ثبوت محال است»؟! اینجاست که مرحوم آقای خوئی تفصیل داده: یک اهمال محال است، یک اهمال محال نیست. اهمالی که منشأش جهل باشد، در خداوند محال است. اما اهمالی که منشأش جهل نیست بلکه آن سه لحاظ لغو است، چنین اهمالی، نه تنها ممکن، بلکه عدم اهمال لغو است. مثال: اگر موضوع، قیدی دارد که بی نهایت لوازم دارد، لحاظ لوازم آن قید لغو است. مثلاً مولا فرموده: «قم مستقبلا إلی الشمال». این که باید رو به شمال بایستد، نسبت به این که «طرف راستش به سمت مشرق باشد» آیا بشرط شیء است یا لابشرط؟ نباید بگوییم: «مقید است به این که پشتش رو به جنوب باشد، و مشرق در سمت راستش و مغرب در سمت چپش باشد.»، پس نسبت به این سه، هیچ کدام از این سه لحاظ نیست؛ چون لغو است. لذا نسبت به این لوازم، مهمل است؛ چون همین که شخص رو به شمال باشد، آن قیود دیگر حاصل است.

مانحن فیه هم عین همان است؛ در مانحن فیه جزءالموضوع «عدم الاتصاف به فسق» است، این خطاب نسبت به «اتصاف به عدم فسق» مهمل است؛ چون هر کسی که متصف نباشد به فسق، متصف است به عدم فسق. پس این قید لغو است؛ چون هر غیرمتصفی به فسق حتماً متصف به عدم الفسق است. پس این اهمال، اهمالی نیست که ریشه اش جهل است.

نتیجه

پس مرحوم آقای خوئی اینطور جواب داده که: خطاب نسبت به جزء دوم مهمل است. و آن اهمالی که محال است در حق شارع، اهمالی است که ریشه در جهل دارد. و مانحن فیه از آن قبیل نیست لذا محذوری هم لازم نمی آید.

حال که خطاب نسبت به جزء دوم مهمل است، پس جزء دوم، عدم الاتصاف است نه اتصاف به عدم. پس استصحاب عدم ازلی که به نحو عدم محمولی است، جزء دوم موضوع یعنی «عدم اتصاف زید بالفسق» را تعبداً برای ما احرازمی کند.

آقای صدر، در اصل این جواب، با مرحوم خوئی موافق است که جزءدوم عدم الاتصاف است. اما دو نکته ای گفته که مرحوم آقای خوئی نگفته اند. بحوث ج۳ ص۳۳۶.

منفصل اقل و اکثر بعد از جریان اصل (جریان حکم عام /نقد شهیدصدر بر مرحوم میرزا) ۹۵/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منفصل اقل و اکثر بعد از جریان اصل (جریان حکم عام /نقد شهیدصدر بر مرحوم میرزا)

خلاصه مباحث گذشته:

مرحوم میرزا فرمودند که با استصحاب عدم ازلی نمی توان حکم عام را جاری کرد؛ چون جزء دوم موضوع دلیل، عدم نعتی است، در حالی که مستصحب در استصحاب عدم ازلی عدم محمولی است. و اگر بخواهیم از «عدم الاتصاف بالفسق» نتیجه بگیریم: «الاتصاف بعدم الفسق»، اصل مثبت است.

مرحوم آقای خوئی در اشکال بر میرزا فرمودند: اولاًـ جزء دوم موضوع دلیل، عدم الاتصاف است نه اتصاف بالعدم، و استصحاب عدم ازلی هم همین را اثبات می کند. و ثانیاً در پاسخ به آن اشکال فرمودند که موضوع نسبت به جزء دوم مهمل است نه لابشرط.

جواب شهیدصدر

اولاً فهم عرفی از موضوع دلیل، عدم الاتصاف است

جواب اولِ مرحوم آقای صدر، با مرحوم آقای خوئی مشترک است؛ گفته: اولاً در این موارد که تخصیص با عنوان وجودی خارج می شود، فهم عرفی از موضوع این دو خطاب، عدم محمولی است نه عدم نعتی؛ یعنی جزء دوم «عدم الاتصاف بالفسق» است نه «اتصاف بعدم الفسق». عرف از مجموعه دو خطاب می فهمد که «من کان فقیرا و لم یکن فاسقا، یجب اکرامه»، نه این که «من کان فقیرا و کان متصفا بعدم الفسق، یجب اکرامه». پس بعد از ورود تخصیص، متفاهم عرفی «عدم الاتصاف» است نه «اتصاف به عدم»، و عدم الاتصاف عدم محمولی است.

ص: ۲۵۷

وقتی که موضوع دلیل، عدم محمولی شد، چون مستصحب ما هم عدم محمولی است، پس استصحاب عدم ازلی اصل مثبت نبوده و موضوع با استصحاب احرازمی شود.

ثانیاً ذات زید قبل از خلقتش موجود بوده

جواب دوم آقای صدر، جواب دیگری است غیر از جواب مرحوم آقای خوئی. آقای صدر گفته: از جواب اول تنزّل می کنیم و فرض می کنیم جزء دوم عدم نعتی است؛ یعنی اتصاف به عدم فسق است.

اشکال مرحوم میرزا که موجب شده بود قائل بشود به عدم جریان استصحاب عدم ازلی در مانحن فیه، این بود که موضوع دلیلْ عدم نعتی است، درحالی که استصحاب عدم ازلی موضوع دلیل را به نحو اصل مثبت اثبات می کند؛ چون استصحاب عدم ازلی دائماً عدم محمولی است؛ چون ما در ازل فقیری نداشته ایم. پس منشأ اشکال مرحوم میرزا این بوده که در ازل فقیری وجود ندارد.

مرحوم آقای صدر می فرماید: تحقق موضوع، در وعاء خودش است؛ ذات زید، قبل از خلقتش، در عالم واقع وجود داشته است. پس اگر هم جزء دوم موضوع دلیلْ عدم نعتی باشد، با مشکل عدم وجود ذات زید قبل از خلقتش مواجه نیستیم؛ چون ذات زید قبل از خلقتش در عالم واقع موجود است.(۱)

ص: ۲۵۸

۱- (۱) - هر امری، در یکی از این چهار عالم است: یا در عالم وجود است، یا در عالم واقع است، یا در عالم اعتبار است، یا در عالم وهم است. امر موجود، یک امر عینی قابل اشاره است: مثل زید موجود. امر اعتباری، قائم به اذهان و اعتبار ماست؛ مثل ملکیت. امر وهمی، موهوم بوده و ساخته ذهن ماست اما اعتباری هم نیست، مثل شریک الباری یا غول. امر واقعی، هیچ کدام از اینها نیست، اما به پشتوانه امور عینی و وجودی است؛ مثلاً ـ در عالم خارج، علت هست، معلول هم هست، اما علیت، یک امر عینی خارجی که به آن اشاره کنیم، نیست. بلکه علیت یک واقعیت است که بین علت و معلول است، و مثل امر وهمی و اعتباری هم نیست که ساخته ذهن ما و متقوم به آن باشد.

درواقع موضوع دلیل را خود «ذات» می دانند(۱) ، نه «زیـد موجود» که نتیجه اش این بشود که موضوع دلیل قبل از خلقت زید نبوده است. ذات زیـد، در عالم واقع متصف بوده به عـدم فسق؛ یعنی این قضـیه صادق است که: «زیـد قبل وجوده کان متصـفا بعـدم الفسـق»؛ چون اگر متصف به «عـدم فسق» نباشـد، پس «فسق» در مرتبه ذاتش اخذشـده است، پس متصف به «عـدم فسق» است.

اشـکال: شـما از طرفی می گوییـد که: «اگر ذات زید متصف به عدم الفسق نباشد، پس «فسق» در مرتبه ذاتش است.»، از طرف دیگر می گوییـد که: «ذات زیـد قبـل از خلقتش متصف به عـدم الفسق است»، آیـا این حرف باعث نمی شود که این «اتصاف بعدم الفسق» در ذات زید باشد؟

پاسخ استاد: خیر؛ اتصاف به عدم، به معنی این نیست که در ذات زید است.

هر چیزی که ذاتی یـک مـاهیت باشـد، آن مـاهیت قبل از این که وجود به آن اضافه بشود، متصف به آن امر ذاتی هست؛ مثلاً ذات انسان غیرموجوده هم متصف به «ناطقیت» است. اما هر چیزی که خارج از ذات ماهیت باشد، ماهیت قبل از این که وجود به آن اضافه بشود، متصف به عدم آن وصف است؛ مثلاً ذات انسان غیرموجوده، متصف به عدم العلم است.

پس همـانطور که در ازلْ عـدم محمولی داریم، عـدم نعتی هم داریم. این جوابی است که آقـای صـدر اضافه کرده و در کلام اسـتادش مرحوم آقـای خوئی نبوده است؛ آقای خوئی قبول کرده بود که زیـد قبل وجوده اتصاف به عـدم نـداشت، اما مرحوم آقـای صـدر این اختلاـف را بـا مرحـوم میرزا و مرحوم آقـای خوئی دارد که قبـل از وجود، هم عـدم نعـتی را دارد و هم عـدم محمولی را.(۲)

ص: ۲۵۹

۱- (۲) - مقصود از «ذات»، ماهیت زید است؛ که چه با وجود جمع بشود و چه نشود، ماهیت زید است.

۲- (۳) - بحوث:ج۳ص۳۳۶.

پاسخ به اشکال میرزا

اما در پاسخ به اشکال میرزا که: «جزء اول (فقیر) نسبت به فسق چطور لحاظ شده؟»، مرحوم آقای صدر جواب می دهد که لابشرط است؛ چون اطلاق، جمع القیود (اعتبار قیود وجودی و عدمی) نیست، رفض القیود (عدم اعتبار قیود) است، نه این که همه قیود هم با ماهیت لحاظ بشود تا به تنافی منجربشود.

اگر اطلاق به معنی «جمع القیود» بود کما علیه المحقق الخوئی، پس نتیجه این که «فقیر» نسبت به «فسق» لابشرط لحاظ بشود، این می شد که موضوع وجوب اکرام، هم آن فقیری است که مقید به فسق است، و هم آن فقیری است که مقید به عدم فسق است، و درنتیجه اکرام همه فقرا لازم بود و قابلیت تخصیص نداشت الا بالنسخ. و فرض این است که یک جعل داریم و لذا نسخی نداریم، پس در یک جعل شارع نمی تواند جزء اول را به صورت «جمع القیودی» لحاظ کند و مقیدش کند به «عدم الفسق». پس طبق این مبنای مرحوم آقای خوئی، شارع نمی تواند در جعل واحد جزء اول موضوع را لابشرط لحاظ کند و آنگاه مقید کند یا تخصیص بزند. لذا مرحوم آقای خوئی فرمودند: شارع باید جزء اول را مهمل لحاظ کرده باشد.

ولی وقتی که اطلاق به معنی «رفض القیود» باشد، پس لابشرط بودن فقیر به این معنی است که نه مقیدشده به «فسق» و نه مقیدشده به «عدم فسق»، آنگاه پس از تقیید، حصه «مقید به فسق» از تحت وجوب اکرام خارج شده و تنها حصه مقید به فسق تحت وجوب اکرام باقی می ماند. پس طبق این مبنا که اطلاق به معنی «رفض القیود» است، ممکن است که جزء اول را شارع لابشرط لحاظ کرده باشد یعنی بدون درنظرگرفتن قیود، آنگاه با جزء دوم موضوع را مرکب کرده است.

ص: ۲۶۰

تعلیقه ای بر جواب شهیدصدر: ذات زید امور موهوم است

این فرمایش آقای صدر را قبول داریم: که «جزء اول، لابشرط لحاظ شده.»، و این که «جزء دوم، عدم محمولی است نه اتصاف به عدم.»، با این هم موافق هستیم.

الا ـ این که یک تعلیقه ای داریم؛ ایشان فرموده بودند که: «ذات زید قبل وجوده امر واقعی است.»، به نظر ما امر موهوم است. یعنی زید قبل وجوده، در عالم وهم است، نه عالم واقع. البته قبول داریم که اتصاف امر موهوم به «عدم فسق»، و نیز عدم اتصاف، دائماً امر واقعی است؛ چون اتصاف به شیء و عدم اتصاف، از امور واقعی است.

پس اگر از جواب اول تنزل کنیم، اصل مثبت است

سؤال این است که: این امر موهوم آیا متصف است به عدم الفسق؟ یا این امر موهوم این واقعیت را دارد که متصف به فسق نیست و لذا جزء دوم «عدم الاتصاف بالفسق» است؟ بنابراین سؤال این است که: ذات زید قبل وجوده (که امری موهوم است) آیا وصف «عدم الفسق» را دارد؟ یا «اتصاف به فسق» را ندارد؟

آنچه در ازل وجود داشته، یا ذاتی بوده که «اتصاف بعدم الفسق» را داشته، یا ذاتی بوده که «اتصاف بالفسق» را نداشته. آنچه مسلّم است، این است که: «در ازل، «اتصاف بالفسق» را نداشته»، درواقع سؤال این است که: آیا «اتصاف بعدم الفسق» را داشته یا نه؟ مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقای صدر در جواب اول، موضوع دلیل را متناسب با آنچه مسلّماً وجود داشته قرارمی دهند و لذا مشکل اصل مثبت برطرف می شود. مرحوم آقای صدر در جواب دوم سعی می کند مشکل اصل مثبت را به این نحوه حل کند که آنچه در گذشته بوده، علاوه بر آنچه مسلم بوده (که «اتصاف بالفسق را نداشته»)، این هم بوده که «اتصاف بعدم الفسق» را داشته. پس در جواب دوم، آنچه تسلّم شده، موضوع دلیل بوده؛ که جزء دومش عدم نعتی است. و آنچه در جواب دوم روی آن بحث می کنند، تفسیر خارج است؛ که سعی می کنند مستصحب را مطابق جزء دوم یعنی به صورت عدم نعتی (که در جواب دوم پذیرفته و به آن تنزّل کرده ایم) قراردهند.

ص: ۲۶۱

کدامیک از این دو مبنا صحیح است؟ در ازل آیا ذات زید «اتصاف به عدم الفسق» هم داشته؟ یا فقط «عدم الاتصاف بالفسق» داشته؟

ولو در ذهن ما تردید هست، ولی به نظر می رسد اتصاف نیست، در ذهن ما تقویت می شود که فقط عدم الاتصاف است. پس جزء دوم موضوع دلیل (که طبق تسلم شهیدصدر در جواب دوم «اتصاف بعدم الفسق» بود) متفاوت با مستصحب (عدم اتصاف زید در ازل بالفسق) است و لذا استصحاب نمی تواند آن را احرازکند. لذا در جواب تنزّلی شهیدصدر هم تردید داریم.

منشأ اشتباه شهیدصدر در پاسخ دوم

شاید منشأ اشتباه آقای صدر «واقعیت انگاشتن ذات زید قبل از وجودش» بوده است؛ که چون ذات زید قبل از وجودش امر واقعی است، پس اتصافش هم باید امر واقعی باشد. ولی ما که گفتیم: «ذات زید، امر موهومی است.»، تردید پیداکردیم در این که: «اتصافش به عدم الفسق آیا امر موهوم است و لذا قابل استصحاب نیست؟ یا امر واقعی است و لذا قابل استصحاب است؟»؛ چرا که روشن نیست که: «اتصافِ امر وهمی، واقعیت داشته باشد.». لذا در ذهن تقویت می شود که وقتی در عالم موهوم نگاه می کنیم، آنچه داریم، عدم اتصاف به «عدم الفسق» است. و وقتی که مستصحب ما امر موهوم باشد، استصحاب جاری نمی شود.

به نظر می رسد که ذات یک موجود، امر موهومی است، نه امر واقعی. لذا ما در بحث «اصالت الوجود» اصالت را برای «واقعیت» می دانیم؛ که در عین حالی که واقعیت دارد، اما واقعیتش از غیر آمده.

نتیجه در نقد کلام میرزا: پذیرش جواب مشترک عَلمین

پس فرمایش صدر و خوئی را در قسمت اول قبول کردیم؛ که موضوع، مرکب از عدم محمولی است. ولی جواب دوم مرحوم اقای صدر را قبول نکردیم که مستصحب عدم نعتی است. در بخش دوم هم کلام آقای صدر را قبول کردیم که لابشرط لحاظ شده، نه مهمله کما علیه المحقق الخوئی.

ص: ۲۶۲

جمع بندی بحث چهارم: تفصیل بین خطاب تشریع و تبلیغ

همانطور که گفتیم، در خطاب «تبلیغ» استصحاب عدم ازلی نداریم؛ چون احرازنمی شود که: «موضوع، مرکب است، و جزء دوم عدمی است و لذا استصحاب عدم ازلی (که عدم محمولی است) در آن جاری می شود.»، در خطاب «تبلیغ» ممکن است موضوع مقید باشد و لذا استصحاب عدم ازلی جاری نمیشود. اما در خطاب «تشریع» اگر موضوع مرکب باشد و جزء دومش عدمی باشد(1) ، استصحاب عدم ازلی بر فرض این که فی نفسه حجت باشد، جاری شده و سپس حکم عام جاری می شود.

در این مقام، مرحوم آقای حکیم یک تفصیلی دارند؛ در عین این که استصحاب عدم ازلی را پذیرفته، دو مورد را استثناکرده اند، إن شاءالله شنبه.

عام و خاص/تتمه ی فصل پنجم /تفصیل در استصحاب عدم ازلی و دوران بین تخصیص و تخصص ۹۵/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص/تتمه ی فصل پنجم /تفصیل در استصحاب عدم ازلی و دوران بین تخصیص و تخصص

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در شبهات مصداقیه مخصص منفصل بود، می خواستند با تمسک به استصحاب عدم ازلی حکم عام را ثابت کنند. ما گفتیم که استصحاب عدم ازلی فی نفسه حجت نیست. مرحوم میرزای نائینی گفت: فی نفسه درست است ولکن اصل مثبت است؛ عدم ثابت در ازل، عدم محمولی است، و عدمی که مشکوک است، عدم نعتی است. ما مثل مرحوم آقای صدر و خوئی مثبتیت را قبول نکردیم، و گفتیم که اگر استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری می بود، اینجا هم جاری می شد.

۱- (۴) - از متفاهم عرفی، دور است که خطاب «تشریع» به نحو «تقیید» باشد؛ چون «تقیید» یک بیان زائدی می خواهد؛ خطاب دوم نگفته: «فقیر غیرفاسق باشد» تا «تقیید» برداشت بشود. خطاب اول فقط گفت: «وا جب الاکرام فقیر است»، خطاب دوم هم گفت: «فقیر فاسق، واجب الاکرام نیست.»، از کنار هم قراردادن این دو خطاب، «تقیید» برداشت نمی شود. دو خطاب را که کنار هم می گذاریم فقط می فهمیم که فقیر باشد و فاسق نباشد، و این با «ترکیب» سازگارتر است.

هذا تمام الکلام در بحث چهارم و استصحاب عدم ازلی.

در ذیل این بحث، بقی امران. این دو امر را متعرض بشویم و از این فصل فارغ بشویم.

بحث پنجم: تفصیل در حجیت استصحاب عدم ازلی(1)

در امر اول می خواهیم متعرض بشویم به کلام مرحوم آقای حکیم.

تقریب مدعای مرحوم حکیم

مرحوم آقای حکیم، از کسانی است که استصحاب عدم ازلی را جاری می داند و در مانحن فیه هم خلافاً للمیرزا اصل مثبت نمی داند. اما در استصحاب عدم ازلی که قائل به جریانش شده است، دو مورد را استثناکرده است؛ فرموده: استصحاب عدم ازلی، در دو مورد فی نفسه جاری نمی شود: در استصحاب لوازم ماهیت، و در استصحاب ذاتیات ماهیت.

لوازم ماهیت، لوازمی است که از ماهیت، لاینفکّ است؛ یعنی آن لوازم، در هر وعائی، با ماهیت هست؛ چه در ظرف عدم، چه در ظرف وجود و خارج، و چه در ظرف ذهن. در حکمت، چنین لوازمی را قبول ندارند؛ می گویند: لوازم ماهیت، دائماً لوازم وجود ماهیت است، لکن مطلق وجودش؛ چه وجود

ذاتیات، مقوِّم ماهیت است، مثل جنس و فصل.

مرحوم آقای حکیم فرموده: آن مشکوک اگر لازم ماهیت باشد یا از ذاتیات ماهیت باشد، استصحاب عدم ازلی جاری نیست؛ چون ماهیت قبل وجوده، لوازمش و ذاتیاتش را دارد. مثلاً زید قبل از این که موجود بشود، انسان بود، حیوان بود، جسم بود. اینطور نیست که قبل از وجودش حیوان نبوده. یا مثلاً ـ عدد اربعه قبل وجوده، زوج بود یا فرد بود؟ قبل از وجودش هم زوج بود. زوجیت، از لوازم اربعه است. حدائق ج۱ص۵۰۶

۱- (۱) - این که این بحث، بحث پنجم ذیل جهت ثالثه است، طبق سلیقه حقیر است. و الا، استاد این بحث را ذیل همان بحث چهارم مطرح کردند. مقرر.

مناقشه

مشهور بین متأخرین، این است که هیچ یک از این دو مورد استثنا را قبول نکرده اند.

در لوازم ماهیت، یک اشکال خاصی داریم که در ذاتیات ماهیت جاری نمی شود، و یک اشکالی داریم که علاوه بر این که در لوازم ماهیت هست، در ذاتیات ماهیت هم هست.

اشکال خاص لوازم ماهیت: لوازم ماهیت، لوازم وجود است

آن اشکال خاص، آن چیزی است که حکیمان گفته اند؛ که لوازم ماهیت، عبارت است از لوازم الوجودین؛ یعنی وجود عینی و وجود ذهنی. پس «لوازم ماهیت که در ظرف عدم هم ثابت باشد»، نداریم. این، یک اشکال مبنایی است؛ که لوازم ماهیت، لوازم وجودی است که به ماهیت اضافه می شود، لوازم الوجودین است.(۱)

اشکال مشترک: خلط بین حمل شایع و حمل اولی

اگر از این اشکال مبنایی که مهم نیست رد بشویم، یک اشکال مشترک بر هر دو استثناء هست. اما اشکالی که بر حکیم وارد است، این است که: یک اشتباهی صورت گرفته بین حمل شایع و حمل اولی؛ الانسان فی وعاء العدم، انسانٌ بالحمل الأولی. اما همین انسان فی وعاء العدم لیس انسانا بالحمل الشایع. و ما در باب «احکام و موضوعات احکام» دائماً با حمل شایع سر و کار داریم، نه با حمل اولی؛ اگر شارع گفت: «أکرم الفقراء»، موضوعش «من کان فقیرا بالحمل الشایع» است. این عدد اربعه قبل وجوده لم یکن بزوج بالحمل الشایع؛ یعنی فردی از افراد عدد زوج نیست، و زید قبل وجوده لم یکن انسانا بالحمل الشایع؛ چون قبل از وجودش، فرد جوهر و انسان نیست. پس آن که می گوییم: «قبل وجوده»، یعنی در تعریف و مفهومش اخذشده، به این معنی نیست که فردش است.

۱- (۲) - در پرانتز عرض کنم: با سخن فیلسوفان موافق نیستیم؛ چیزی به نام «لوازم الوجودین» را قبول نکردیم؛ کما این که لوازم ماهیت را هم قبول نکردیم.

حتی در ذاتیات هم استصحاب عدم ازلی جاری می شود؛ مولا فرموده: «أکرم انسانا»؛ یعنی: «أکرم کل من کان انسانا بالحمل الشایع»، نه یعنی «أکرم کل من کان انسان ولو بالحمل الأولی». موجودی زیر پتو تکان می خورد، نمی دانیم: «این فرد زیر پتو، انسان است یا حیوان؟»، اگر انسان باشد، فرد آن واجب الاـکرام است. این موجود، آن زمانی که نبود، انسان نبود بالحمل الشایع، ولو احتمال می دهیم این کسی که زیر پتو خوابیده، زید باشد. این موجود، لم یکن انساناً و الآن کذلک. زید هم وقتی که نبود، لم یکن انسانا؛ یعنی مصداق و فرد انسان نبود.

پس ، در ذات، و لوازم ذات جاری می شود و مختص به وجود و احکام وجود نیست.

فصل ششم: تمسک به عام در دوران الأمر بین التخصیص و التخصص[(۱)]

محل نزاع

امر ثانی، این است که یک عامی داریم و یک فردی را داریم که حکم عام را ندارد، اما نمی دانم: «از باب تخصیص است یا از باب تخصص؟». مثلاًـ به ما رسیده که: «یجب اکرام کل فقیر»، بعد فرموده: «لایجب اکرام زید»، پس می دانم که: «زید، واجب الاکرام نیست.». اما اگر زید فقیر باشد، پس آن خطاب تخصیص خورده. ولی اگر زید فقیر نباشد، معلوم می شود که خروج زید از آن عام، بالتخصص است. تا اینجا واضح است و مشکلی نیست.

اگر بتوانیم به اصالت العموم تمسک کنیم، پس عموم اینجا تخصیص نخورده و لذا زید تخصصاً خارج است و درنتیجه زید فقیر نیست. پس بحث، در این است که: آیا ما می توانیم به اصالت الظهور تمسک کنیم و بگوییم: «آنچه از تحت عام خارج شده، خروجش از تحت حکم، تخصصی است نه تخصیصی.»؟ یا نمی توانیم بگوییم؟ به عبارت روشن تر: آیا می شود استفاده کرد که: «زید لیس بفقیر»؟ یا این جمله را نمی شود استفاده کرد؟

۱- (۳) - این که این عنوان به عنوان فصل ششم قرارداده شد، طبق فهم مقرر است. و الا، استاد تصریح کردند که فصل پنجم، بعد از این دو امر تمام می شود.

فایده این بحث

اگر از جمله «أکرم کـل فقیر» اسـتفاده کردیم که: «زیـد لیس بفقیر»، تمـام احکـام دیگری که فقیر دارد مثل واجب العیادت، از زید سلب می شود.

دلیل بر تخصص

هر قضـیه ای که صادق باشـد، مـدلولات التزامی اش هم صادق باشـد. و هر قضـیه ای که حجت باشد، تمام مدالیل التزامی اش حجت است. مثلاً اگر گفتیم: «زیـد فی المسـجد»، اگر این قضـیه صادق باشد، پس مدلول التزامی اش مثل «لیس فی المدرسه» هم صادق است.

هر گزاره ای در «صدق» با عکس نقیضـش یکی است؛ اگر قضـیه ای صادق باشد، عکس نقیضـش هم صادق است. به عبارت دیگر: عکس نقیض، از مدالیل التزامی قضیه است.

در مانحن فیه امام فرموده انـد: «یجب اکرام کل فقیر». عکس نقیضـش می شود: «من لایجب اکرامه، فلیس بفقیر.». پس درواقع کلام امام، دو مضـمون دارد: منطوقش «یجب اکرام کل فقیر» است، یک مدلول التزامی هم دارد که: «من لایجب اکرامه فلیس بفقیر». زیـد هم «من لا یجب اکرامه» است، پس زیـد از افراد عکس نقیض است. بنـابراین از خطـاب «من لایجب اکرامه فلیس بفقیر» می فهمیم که زید فقیر نیست.

ایـن، بیـانی اسـت برای ایـن کـه از آن عـام اسـتفاده می کنیم که این فرد از افراد عـام نیست و خروجش از تحت حکم، خروج تخصصی است، نه خروج تخصیصی.

مشهور: عدم اثبات تخصص

مشـهور بین متأخرین این است که: «مـا هیـچ وقت از خطـاب عـام نمی توانیم اسـتفاده کنیم که از افراد عـام نیست و خروجش خروج تخصصی است.». فقها و علمای ما، به ارتکاز خودشان این مطلب را یافته بودند.

وجه عدم امکان تمسک به مدلول التزامی عام

لکن وجهش چیست؟ ظهور، از امارات است، پس در مـدالیل التزامی اش هم باید حجت باشد، پس چرا از این عام نمی توانیم استفاده کنیم؟ دروجه اش گیرکرده بودند.

مرحوم آخوند: سیره

یک وجهی را مرحوم آخوند به صورت کلی فرموده؛ که درست است اما مفید فایده نیست. مثل این است که از کسی می پرسیم: «چرا زید فوت کرد؟»، می گوید: «تقدیر الهی بود، یا عمرش تمام شد.». مرحوم آخوند، یک جوابی داده شبیه این جواب؛ فرموده: دلیل حجیت ظهور، سیره است؛ سیره عقلا بر این است که وقتی نمی دانیم: «ظهور، تخصیص خورده یا نه؟»، به ظهور اخذمی کنیم. اما آن جایی که فردیت یک فرد برای ما روشن نیست ولی حکمش روشن است و می دانیم که واجب الاکرام نیست، سیره اینجا به اصالت العموم تمسک نمی کند. به عبارت دیگر: دلیل حجیت ظواهر، سیره است. سیره، قدر متیقنش جایی است که فردیت معلوم است حکمش مشکوک است. اما در مانحن فیه چون سیره مشکوک است، پس حجت نیست.

مناقشه: این پاسخ، مشکل را حل نمی کند

این معلوم است که در سیره عقلا حجت نیست، نکته اش چیست که با این که در سیره عقلا به لوازم و مداليل التزامی اخذمی شود، اینجا به این مدلول التزامی اخذنمی شود؟! بنابراین این فرمایش مرحوم آخوند اگرچه درست است، اما مشکل را حل نمی کند. کفایه:۲۲۶.

آقاضیاء: خطابات شرعی ناظر به مصادیق نیست

جواب دوم از مرحوم آقاضیاء عراقی است؛ فرموده است: خطاباتی که به ما می رسد، دائماً ناظر به شبهه حکمیه است؛ یعنی ناظر به مقام جعل و حکم هستند، و اصلاً ناظر به افراد و مجعول نیستند. مثلاً امام وقتی که می فرمایند: «أکرم کل فقیر»، دارند حکم کلی را بیان می کنند و ناظر به این نیستند که: «کی اکرامش واجب است؟ و کی اکرامش واجب نیست؟»، فقط ناظر به مقام جعل و شبهه حکمیه است؛ که شارع اکرام فقیر را واجب کرده. اما آیا زید فقیر است یا نه؟ امام ناظر به این نیست.

لذا مرحوم آقاضیاء فرموده: دو جور شبهه مصداقیه داریم:

صورت اول این است که نمی دانم که: «زید فقیر است» و درنتیجه نمی دانم که: «واجب الاکرام است یا نه؟». شبهات مصداقیه، از همین قبیل است. تارتاً می دانیم: «اکرام فقیر واجب است.»، اما شک دارم که: «زید، فقیر است یا فقیر نیست.»، اینجا کلام امام ناظر به زید نیست و لذا معین نمی کند که: «زید فقیر است یا فقیر نیست؟».

صورت دوم: می دانم که: «زید واجب الاکرام نیست»، اما نمی دانم: «زید آیا فقیری است که واجب الاکرام نیست؟ یا غنی ای است که واجب الاکرام نیست؟»، باز خطاب امام، ناظر به این جهت نیست؛ خطاب امام فقط ناظر به این است که: «زیدی که واجب الاکرام نیست، فقیر است یا فقیر نیست؟».

پس جواب مرحوم آقاضیاء این است که خطابات شرعی، دائماً ناظر به شبهات حکمیه است؛ یعنی ناظر به جعل احکام شرعی کلی است، اصلاً ناظر به افراد و مصادیق موضوعات نیست.

ایشان وارد این بحث نشده که: «عکس نقیض صادق است یا نه؟»، فقط فرموده: نظارتی ندارد.

این فرمایش را از مرحوم آقای صدر نقل کردم: بحوث:ج۳،ص۳۵۴.

مناقشه: اینجا خود خطاب عام دلالت دارد

این فرمایش ایشان هم درست نیست؛ به جهت این که شک ما تارةً به جهت شک در شمول عام است که نمی دانیم: «آیا فقیر است یا نه؟»، اینجا حق با مرحوم آقاضیاء است که از «یجب اکرام کل فقیر» ناظر به این شبهه نیست؛ ما از «یجب اکرام کل فقیر» نمی توانیم به دست بیاوریم که: «زید فقیرٌ أم لا؟»، در این شبهات مصداقیه حق با ایشان است.

اما در مانحن فیه این فرمایش درست نیست؛ چون می دانیم که: «زید لایجب اکرامه». با توضیحی که دادم، مدلول التزامی «یجب اکرام کل فقیر» این است که: «فقیر نیست».

پس آن جایی که عام دلالت بر شمول مصداق مشکوک ندارد، حق با آقاضیاء است که خطاب عام ناظر به این مصداق نیست. ولی عام در مانحن فیه به نحو مدلول التزامی دلالت دارد بر این که: «زید فقیر نیست»، و مرحوم آقاضیاء تفسیرنکرده که: «چرا این مدلول التزامی قابل اخذ نیست؟».

و للکلام تتمه.

عام و خاص/وجه سوم عدم امکان تمسک به عام در دوران بین تخصیص و تخصص /فصل ششم حجیت عام قبل از فحص از مخصص ۹۵/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص/وجه سوم عدم امکان تمسک به عام در دوران بین تخصیص و تخصص /فصل ششم: حجیت عام قبل از فحص از مخصص

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در این بود که: آیا می توانیم به خطاب عام تمسک کنیم برای اثبات تخصص و عدم تخصیص؟ در خطاب عام داریم: «أکرم کل فقیر» و در خطاب دیگری هم داریم: «لایجب اکرام زید»، نمی دانیم: «عدم وجوب اکرام زید، آیا به جهت تخصیص بوده؟ یا زید اصلاً فقیر نیست؟». از وجوب اکرام، زید حکماً خارج است، این عدم وجوب اکرام، آیا به جهت تخصیص است؟ یا به جهت تخصص است؟

مشهور بین متأخرین این است که ما نمی توانیم به این عام تمسک کنیم برای اثبات تخصص، یا برای اثبات عدم تخصیص. وجه اش چیست؟ دو وجه ذکرکردیم و گفتیم که آن دو وجه تمام نیست و درواقع وجه را تفسیرنکرده اند. وجه سوم، بحث امروز ماست.

وجه سوم: اصالت الظهور «تخصیص در واقع» را نفی نمی کند

از امام داریم: «یجب إکرام کل فقیر»، مدلول التزامی اش عکس نقیضش است که: «من لایجب اکرامه، فلیس بفقیر.». نتیجه این مدلول التزامی، این است که: «زید لیس بفقیر»؛ چون لایجب اکرامه.

ص: ۲۷۰

تذکر: فرض این است که عام مخصَّص نیست

این که می گوییم: «مدلول التزامیِ «یجب اکرام کل فقیر» این است که: من لایجب اکرامه، فلیس بفقیر.»، یک تقدیری دارد؛ که این جمله، مدلول التزامیِ این خطاب است، علی تقدیرِ این که مخصَّص نباشد. چون تخصیصش ولو یک سال بعد بیاید، همین الآن خطابی است مخصَّص. اگر این خطابْ مخصَّص باشد، پس نمی توانیم از «عدم وجوب اکرام زید» نتیجه بگیریم

که: «فقیر نیست». پس این مـدلول التزامی، در این فرض است که عـام، یا تخصـیص نخورده، یا مشـمول مخصِّص های آن عام نیست.

اصالت العموم فقط تخصیص تنجیزی را نفی می کند

اما این خطاب آیا مخصَّص به زیـد است یا نیست؟ ما احتمال تخصـیص این خطاب به زید را می دهیم، لکن ظهور این خطاب می گوید: «مخصَّص نیست»؛ إن شاءالله در بحث «اطلاق و تقیید» می آید که خود «ظهور در عموم» نفی تخصیص می کند. اما این ظهور آیا نفی واقعی است یا نفی تنجیزی است؟

اگر نفی واقعی باشد، پس مقصود از «نفی تخصیص» این است که این خطاب، به زید تخصیص نخورده است و درنتیجه در اثر تمسـک به عـام «تخصـص» اثبـات می شود. و اگر نفی تنجیزی باشـد، مقصود فقط همین است که حکم عام در مورد این فرد، برای ما منجَّز نیست، اما این خطاب نسـبت به این که: «این عام آیا درروواقع نسـبت به زید تخصـیص خورده یا نه؟»، در این باره ساکت است و درنتیجه با تمسک به این عام، تخصص اثبات نمی شود.

پس تمسک به عام «تخصّص» را اثبات نمی کند

این نفی، نفی واقعی نیست، اصطلاحاً نفی تنجیزی است. معنای نفی تنجیزی این است که: «این ظهور (در شمول زید و وجوب اکرامش)، بر شما منجَّز نیست.»، نه این که: «در عالم واقع، تخصیصی نیست و درنتیجه زید تخصصاً از تحت عام خارج شده.»؛ چون فرض این است که این خطاب نسبت به «تخصیص زید» در واقع ساکت است.(۱)

۱- (۱) - توضـیحات بیشتر اسـتاد: پس وقتی که خطـاب می گویـد: «یجب اکرام کـل فقیر»، مراد، نفی واقعی نیست، مراد نفی تنجیزی است؛ یعنی آن تکلیف بر شـما منجز است، احتمـال تخصـیص را بایـد الغاء کرد؛ احتمال تخصـیص، فایـده نـدارد؛ آن تکلیـف، در دایره عمـومش بر شـما منجز است؛ چـون مـا قبـول کردیم که تخصـیص ممکن است. پس ظهـورش در عمـوم که تخصـیص نیست، اصطلاحاً اثبات و نفی تنجیزی و تعذیری است. نه این که نسبت به این خطاب واقعاً تخصیصی بر شما نیست، این خطاب نفی تخصیص تنجیزی می کند؛ حجیت این عام، به معناست که این عموم، با این ظهور، بر شما منجز است.

پس آن مدلول التزامی که می گوید: «من لایجب اکرامه، فلیس بفقیر.»، اولاً علی تقدیر عدم کونه مخصَّصاً است. ثانیاً ظهور در عموم، فقط همین قدر می گوید که: «این عموم، بر شما منجز است.»، نه این که در عالم واقع بر شما تخصیصی نیست و درنتیجه زید تخصصاً خارج شده است. ظهور، یعنی احتمال خلافش هم هست؛ همچنان احتمال تخصیص می دهیم، اما اصالت الظهور می گوید: آن احتمال خلاف را الغاکن.

این، وجهی است برای این که با اصالت العموم یا با خطاب عام، نمی توانیم تخصص یا عدم تخصیص را اثبات کنیم.

قائل: لعل مرحوم آقای صدر

مرحوم آقای صدر یک کلامی دارد که لعل مرادشان همین مطلبی باشد که عرض کردم. ایشان یک توضیح مفصلی داده اند، وقتی کسی توضیح مفصلی بدهد، معلوم می شود مطلب برای خود گوینده هم روشن نبوده، و الا با دو کلمه تمام می شود. پس لعل مراد آقای صدر همین باشد، شاید هم نکته دیگری باشد که باید بیشتر تأمل کرد.

هذا تمام الکلام، در این دو امری که می خواستیم بگوییم. و با اتمام این دو امر، فصل پنجم در «اجمال مخصص» تمام شد.

سؤال: در امر دوم (که آیا خروج زید بالتخصیص است یا بالتخصص؟)، مخصص اجمالی ندارد؛ خروج زید معلوم است. پس چرا این بحث را ذیل اجمال مخصص آوردید؟

پاسخ: چون مرحوم آخوند در ذیل این بحث آورده، ما هم آنجا آوردیم. یک شباهتی به اجمال مخصص دارد.

الفصل السادس: الفحص عن المخصص

ظاهراً بین اعلام اتفاق است که «ظهور در عموم» وقتی حجت است که ما در عامی که در معرض مخصِّص است، از مخصص فحص کنیم و بعد از فحص است که آن عام حجت است. لذا اگر یک عمومی را در کتاب یا روایت پیداکنیم، این ظهور، بر ما حجت نیست الا بعد الفحص. البته این حرف، درباره عامّی است که احتمال تخصیص بدهیم و در معرض تخصیص باشد. اما اگر احتمال تخصیص را نمی دهیم، فحص لازم نیست.

يقع الكلام فی مقامین: المقام الأول فی لزوم الفحص، المقام الثانی فی مقدار الفحص.

المقام الأول: لزوم الفحص

چه دلیلی داریم که اگر در کتاب یا سنت با یک عامّی برخوردکردیم، این عام برای ما حجت نیست مگر بعد الفحص و الیأس(۱) ؟ این شرطیت را از کجا احرازکردیم؟ وجوهی ذکرشده، به سه وجه اکتفامی کنم:

وجه اول: اخبار لزوم تعلّم

این وجه را جماعتی از اعلام فرموده اند، منهم مرحوم آقای خوئی در محاضرات:ج۴ص۴۲۷. ایشان فرموده اند: این عدم حجیت عام و ظهور قبل الفحص، از آیات و روایات «وجوب تعلّم» فهمیده ایم. در روایاتی داریم که بر مکلف واجب است که دینش را تعلّم کند و مسائل حلال و حرام الهی را فرابگیرد. اگر مکلف برود و تعلیم کند ولی اشتباه کند، معذور است. ولی اگر مکلفی در اثر جهالت و عدم فحص اگر با یک تکلیف الزامی مخالفت کرد، در روز قیامت معذور نیست؛ صرف این که جاهل بوده، فایده ندارد؛ مکلفین باید بروند شریعت را تعلم کنند.

آیات و روایاتی ذکرشده که عمده اش همان روایت «هلّاتعلّمتَ؟» است؛ که در روز قیامت از عبد سؤال می شود: «چرا به وظیفه ات عمل نکردی؟»، می گوید: «نمی دانستم»، به او خطاب می شود که: «هلا تعلمت؟»: «چرا یادنگرفتی؟!».(۲)

و این وجوب تعلم، للتنجیز است، وجوب طریقی است، نه وجوب نفسی.

مرحوم آقای خوئی می گوید: از این اخبار می فهمیم که نمی توانیم به اصول لفظی و اصول عملی قبل الفحص رجوع کنیم. اصول لفظی، مثل اصالت العموم، اصالت الظهور. اصول عملیه، مثل برائت یا استصحاب در شبهه حکمیه. پس دلیل ایشان بر لزوم فحص، چه در اصول لفظیه و در اصول عملیه، این اخبار و روایات وجوب تعلّم است؛ اگر کسی با تمسک به یک عامّی، بدون فحص از مخصِّصاتش، با یک تکلیف الزامی مخالفت کند، این روایات او را محکوم می کنند که: «چرا دینت را تعلّم نکردی؟! چرا مخصِّصاتِ این عام را فرانگرفتی؟!».

۱- (۲) ۰- یأس از مخصص.

۲- (۳) - پرانتز: در قیامت، از مستحبات و مکروهات سؤال نمی کنند، فقط از واجبات و محرّمات سؤال می کنند.

مناقشه: این فرمایش، در اصول لفظیه تمام نیست

این فرمایش ایشان در اصول عملیه درست است، اما در اصول لفظیه درست نیست؛ به جهت این که مراد از «تعلم»، تحصیل علم نیست، بلکه مراد تحصیل حجت است؛ اگر ظهور عام قبل الفحص حجت باشد، پس تمسک به عام ولو بدون فحص از مخصِّ، تحصیل حجت است و لذا با روایات «وجوب تعلم» مخالفت نکرده ایم. اگر حجت نباشد، باید فحص کنیم، اما این که: «آیا حجت است یا نه؟»، از اخبار «وجوب تعلم» فهمیده نمی شود؛ این اخبار فقط می گوید: «تحصیل حجت کن»، آیا ظهور عام قبل الفحص حجت است یا حجت نیست؟ این اخبار، در این باره ساکت است. بنابراین برای اثبات «وجوب فحص» نمی شود به این اخبار تمسک کنیم.

در اصول عملیه می شود به این اخبار تمسک کرد، به یک تقریبی که إن شاءالله در بحث «برائت» می آید.

آقای خوئی می خواهد بگوید: این ظهور، به برکت اخبار وجوب تعلم، از حجیت می افتد.

لذا این وجه ناتمام است.

وجه دوم: علم اجمالی

وجه دوم، تمسک به علم اجمالی است؛ ما عموماتی را داریم در روایات، و به قول آقایان عموماتی هم داریم در کتاب، و علم اجمالی داریم که بخشی از این عمومات تخصیص خورده. وقتی که علم اجمالی داریم که بخشی از این عمومات تخصیص خورده و یعنی آن ظهورات حجت نیست، بنابراین به هیچ یک از این عمومات نمی توانیم تمسک کنیم؛ چون علم اجمالی دارم که بخشی از این ظهورات حجت نیست.

مثلاً پنج نفر پنج خبر متفاوت گفته اند، و علم اجمالی داریم که یکی نفر از این پنج نفر ثقه نیست، قول هیچ کدام شان حجت نیست؛ چون علم اجمالی داریم به عدم حجیت قول یک نفرشان.

در مانحن فیه در موارد علم اجمالی، هیچ یک از این ظهورات حجت نیست؛ چون علم اجمالی دارم که بخشی از این ظهورات تخصیص خورده و درنتیجه بقاءً حجت نیست؛ چون علم اجمالی دارم که بعضی از این عام ها حجت نیست، پس هیچ کدام شان حجت نیست.

مناقشه: انحلال علم اجمالی

این وجه دوم، اشکالات عدیده ای دارد(۱) ، به یک اشکال اکتفامی کنیم. آن اشکال، این است که اگر فحص کردیم و علم اجمالی ما منحل شد، بعد از انحلال، فحص لازم نیست.

مثلاً این صد لیوان تعدادی از آنها نجس است که کمتر از ده تا نیست، ممکن است بیست تا یا سی تا باشد. وقتی که فحص می کنم، در این صد لیوان، ده لیوان را پیدامی کنم که نجس بوده، در آن ۹۰تا لیوان احتمال می دهم لیوان نجسی باشد، اما علم اجمالی ندارم؛ علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی به نجاست آن ده لیوان، و شک بدوی در نجاست ۹۰ لیوان باقیمانده، لازم نیست در آن ۹۰ لیوان باقیمانده احتیاط کنم.

۱- (۴) - دو اشکالی که استاد خارج از کلاس فرمودند: یک اشکال این است که در دایره اخبار ثقات باید علم اجمالی به تخصیص داشته باشیم. مثلاً اگر پنجاه هزار خبر داریم و ده هزار ثقه است، باید علم اجمالی در حجج داشته باشیم، یعنی در این ده هزار خبر. درنتیجه دایره علم اجمالی ما خیلی کوچک تر می شود. اشکال دیگر این است که اطراف علم اجمالی باید تکلیف الزامی باشد. این الزامی در دو جاست: عام ما ترخیصی است و مخصص الزامی است، ودیگر این که هر دو الزامی باشند. ما کجا چنین علمی داریم؟!.

مانحن فیه، از این قبیل است؛ علم اجمالی دارم که تعدادی از این عمومات، تخصیص خورده که مثلاً کمتر از بیست تا نیست، رفتم و تعدادی از کتب روایی را جستجوکردم، مخصِّصِ بیست عام را پیداکردم، اما احتمال می دهم اگر بگردم، مخصِّصِ بیست عام دیگر را هم پیداکنم، در اینجا فحص لازم نیست؛ چون نسبت به هشتاد عام باقیمانده علم اجمالی ندارم. علم اجمالی ام منحل شد به علم تفصیلی به تخصیص آن بیست عامّی که مخصِّصش را پیداکرده ام، و شک بدوی در هشتاد عام باقیمانده، شک بدوی مانع تمسک به عام نیست، درنتیجه در مابقی می توانیم به آن ظهور اخذکنیم.

پس این بیان هم فی نفسه فایده ندارد؛ چون بعد از این که علم اجمالی ام منحل شد، فحص لازم نیست.

وجه سوم: سیره عقلا

وجه سوم که مرحوم آخوند فرموده اند و دیگران هم قول کرده اند، این است که دلیل حجیت ظهور، امضای سیره عقلاست. در سیره عقلا، ظهور قبل الفحص حجت نیست؛ یعنی اصلاً مقتضی برای حجیت ندارد. عمومی که در معرض تخصیص است یعنی وجود مخصِّص را احتمال عقلایی می دهیم، در سیره عقلا- این ظهور حجت نیست، مگر این که فحص کنیم. ما این وجدان را داریم، و معتقدیم که دیگران هم این وجدان را دارند.

حتی در جایی که علم اجمالی به تخصیص هم نداریم، باز سیره حکم به حجیت نمی کند مگر بعد از فحص، علم اجمالی کالحجر فی جنب الانسان است.

هذا تمام الکلام در مقام اول.

مقام دوم: مقدار فحص

مقدار فحص، از همان مقام اول معلوم شد چقدر است؛ مقدار فحصی که لازم است، آن مقداری است که عموم را از معرضیت تخصیص خارج کند؛ باید به قدری فحص کنیم که احتمال عقلایی(۱) از بین برود، ولو احتمال نفسی همچنان باشد؛ اگر از بین رفت، معرضیت از بین می رود. اگر معرضیت از بین رفت، آن ظهور عند العقلا حجت است.

۱- (۵) - «احتمال عقلایی»، یعنی احتمالی که عرف و عقلا به آن اعتنامی کنند.

هذا تمام الکلام فی الفصل السادس فی الفحص عن المخصص.

این فحص هم نسبی است؛ امکان دارد فحص زمان شیخ انصاری به درد زمان ما نخورد؛ چون ما الآن وسائلی برای فحص داریم که آن زمان نبود. مثلاً اگر آن زمان، شیخ با صرف وقت زیادی، ده کتاب را می توانست فحص کند، الآن با وقت کمی می توان هزاران کتاب را فحص کرد. مگر این که احتمال عقلایی نسبت به بقیه کتب را ندهیم. در زمان شیخ اگر همین کتب دَم دستی اش را می دید، احتمال عقلایی تخصیص از بین می رفت، به عبارت دیگر: مقصر نبود، به عبارت سوم: در معرض تخصیص نبود. اما در زماننا هذا، با وجود این نرم افزارها، تمام کتب در اختیار ما هست.

مبحث چهارم عام و خاص(فصل هفتم خطابات شفاهیه/بحث اول امکان تکلیف معدوم) ۹۵/۰۲/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مبحث چهارم: عام و خاص(فصل هفتم: خطابات شفاهیه/بحث اول: امکان تکلیف معدوم)

خلاصه مباحث گذشته:

جلسه گذشته در فحص از مخصص بحث کردیم؛ گفتیم: اگر عامی در معرض تخصیص باشد، قبل از فحص حجت نیست. و گفتیم که به مقداری باید فحص کند که از معرضیت تخصیص خارج بشود؛ یعنی احتمال مخصِّص، احتمال عرفی و عقلائی نباشد؛ یعنی احتمال تخصیص، در حدی نباشد که به آن اعتنامی کنند.

ملاک اعتنای عقلا به احتمال تخصیص

عقلاـ در دو مورد است که به احتمال اعتنامی کنند: یکی کمّی (احتمالْ زیاد است)، و دیگری کیفی (محتملْ مهم است). در این دو مورد، به حدی فحص می کنند که درجه احتمال، خیلی خیلی ضعیف بشود. امروزه با این ابزارها و نرم افزارها احتمال پیداکردن مخصِّص بیشتر شده است و لذا بیش از گذشته باید فحص بشود تا عام در معرض تخصیص نباشد و لذا تمسک به آن جایز باشد.

ص: ۲۷۷

احتمال مخصص واقعی

نکته دیگر این که احتمال وجود مخصص واقعی ملاک است؛ پس اگر احتمال وجود مخصص واقعی را بدهیم اما به آن دسترسی نداشته باشیم، عام از حجیت می افتد. احتمال «دست نیافتن»، درجه احتمال را تضعیف نمی کند. مثلاً احتمال سی درصد تخصیص را می دهیم اما احتمال دسترسی را نمی دهیم، اینجا عام حجت نیست.

اشکال: احتمال وجود مخصص واقعی مهم است؟ یا احتمال دسترسی داشتن به مخصص های موجود؟ در صورت اول، فرقی بین زمان شیخ و زماننا هذا نیست. و در صورت دوم، نکته استاد صحیح نیست که فرمودند: «مخصص واقعی ملاک است»؟

پاسخ: آنچه باعث وجوب فحص می شود، احتمال دسترسی داشتن به مخصص است، نه احتمال وجود واقعی. احتمال وجود واقعی مخصص، فحص را واجب نمی کند، ولی عام را از حجیت می اندازد. برای وجوب فحص، ضابطه احتمال دسترسی است. برای عدم حجیت عام، ضابطه احتمال وجود واقعی مخصص است.

بحث امروز ما فصل سابع است.

الفصل السابع: الخطابات الشفاهیه

محل نزاع

در شریعت، خطاباتی داریم که در آن خطابات، از ادات مخاطبه استفاده شده؛ مثلاً پیغمبر فرموده: «أیها المسلمون»، یا قرآن فرموده: «یا ایها الذین آمنوا». آیا این خطاباتی که در آنها «ادات مخاطبه» به کار رفته، فقط شامل آن افرادی می شود که در آن مجلس بوده اند؟ یا شامل آنها و غائبین (سایر موجودین در آن زمان) می شود؟ یا شامل معدومین هم می شود؟ حاضرین، قدر متیقن است، دایره وسیع تر: موجودین است(۱) ، دایره اوسع: موجودین و معدومین.

بحث های پیش رو

مرحوم آخوند در کفایه فرموده: در این مسأله سه بحث است که باید از هم جدابشود.

۱- (۱) - مراد از «موجودین»، کسانی است که در اعم از مجلس مخاطبه و غیر آن بوده اند.

بحث اول: امکان تکلیف معدوم

بحث اول این است که: آیا تکلیف به معدومین محال است یا ممکن است؟ آیا ما می توانیم تکلیفی داشته باشیم که متعلق به معدومین بشود؟ یا تکلیف مکلف معدوم اصلاً محال است؟ این بحث، یک بحث عقلی است؛ آیا تشریع یک تکلیف به لحاظ افرادی که در آینده خواهندآمد ممکن است یا محال؟

بحث دوم: امکان توجه خطاب به غائب و معدوم

این مسلّم است که ما می توانیم افراد حاضر در مجلس را طرف خطاب قراردهیم، بحث دوم این است که: آیا مخاطبه و تخاطب با افراد موجود غائب آیا ممکن است؟ افراد معدوم چطور؟ این بحث هم یک بحث کاملاً عقلی است.

بحث سوم: موضوع له ادات خطاب

بحث سوم، این است که وقتی ما عنوانی را بعد از ادات خطاب ذکرمی کنیم مثل «مؤمنون»، آیا این عناوین شامل افراد غائب و شامل افراد معدوم هم می شود؟ یا به قرینه ادات مخاطبه شامل آنها نمی شود؟ این بحث، یک بحث لغوی است؛ که ادات خطاب آیا وضع شده برای مخاطبه قراردادن افراد حاضر؟ یا اعم از افراد حاضر و غیرحاضر؟

پس دو بحث عقلی داریم، و یک بحث لغوی و مفهومی داریم. این بحث را مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند و این مباحث را از هم جداکرده اند. کفایه:ص۲۲۸ ما هم همین سه بحث را می گوییم و تمامش می کنیم.

بحث اول: تکلیف معدوم

محل نزاع

تکلیف نسبت به معدوم آیا عقلاً محال است؟ یا همانطور که تکلیف فرد موجود ممکن است، تکلیف کسی که بعداً موجود می شود هم ممکن است؟

حقیقت تکلیف

جواب این سؤال، منوط است به این که: «حقیقت تکلیف چیست؟». جواب را روی مختار خودمان عرض می کنیم، می توانید جواب را طبق مبنای دیگران هم به دست بیاورید.

ص: ۲۷۹

ما گفته ایم: حقیقت تکلیف، عبارت است از طلب انشائی. قبلاً توضیح داده ام، الآن یک اشاره ای می کنم.

طلب انشائی

گفته ایم: طلب، یعنی السعی نحو المقصود. این سعی نحو المقصود، دو قسم است: طلب تکوینی، و طلب انشائی. طلب تکوینی، در طول اعتبار و وضع نیست؛ مثل این که من به طرف مشرق می روم برای وصول به آب. طلب انشائی، طلبی است که در طول وضع و اعتبار است. وقتی «افعل» وضع می شود برای انشاء و من تلفظ به این لفظ می کنم، خود این تلفظ، سعی نحو المقصود است. مقصود، ایجاد مکلف است نحو الفعل.

در پاسخ به یکی از سؤال ها: اگر مراد از «اراده» حب نفسانی است، «اراده» هیچ نقشی در تکلیف ندارد؛ چرا که اگر عملی مبغوض مولا باشد ولی مولا بگوید: «اذهب»، بر عبد لازم است به این تکلیف عمل کند.

ارکان طلب انشائی

طلب انشائی، مقوم به سه رکن است: طالب، مطلوب، مطلوبٌ منه. اگر مولایی به زید بگوید: تلفّظ به «صل»، طلب مولاست، صلات مطلوب است، و زید مطلوبٌ منه است.

اگر مطلوب منه بعداً موجود بشود

اگر شخصی انشاء طلب کرد ولکن مطلوب منه ی در خارج نیست مثلاً گفت: «ولد زید فلیصل» و زید فعلاً ولدی ندارد، این انشاء طلب هست: هم طالب داریم و هم مطلوب، ولی مطلوب منه نداریم. وقتی که ولد زید در خارج محقق می شود، آن انشاء که مصداق حقیقی طلب نبود چون مطلوبٌ منه نداشت، آنِ تحقق مطلوب منه، مصداق حقیقیِ «طلب» می شود؛ یعنی آن انشاء به طلب، با تحقق ولد زید، متصف به «طلب» می شود.

افعال لازمانی و مثال قتل

فرض کنید زید در روز شنبه به عمرو تیرزد، و روز دوشنبه عمرو در اثر آن تیر مُرد. روز دوشنبه درست است که بگوییم: «قتلَ زید عمروا»، درست است که بگوییم: «زید قاتلٌ»، درست است که بگوییم: «عمروٌ مقتول».

ص: ۲۸۰

در این مثال، قتل همان ضـرب است. ظرف تحقق ضرب، روز شنبه است. ظرف اتصافِ «ضربِ روز شنبه» به وصف «قتل»، روز دوشـنبه است. پس ذات الموصوف (ضـربی که منجر به قتل شد) روز شنبه محقق شد، اتصافِ همان ضرب به قتل، روز دوشنبه است. بعد از دوشنبه این سه عنوان صحیح است که بگوییم: «الضربُ قتلٌ» یا «قتَل زید عمروا»، یا «زیدٌ قاتل» یا «عمرو مقتول».

اما اگر بخواهیم زمان قتل را ذکرکنیم که: «فی أیّ یوم قتَله؟»، آیا بایـد بگوییم: «یوم السـبط» یا «یوم الاثنین»؟ هیـچ کـدام؛ این قتـل، زمان نـدارد؛ چون ذاتش در زمانی بوده و اتصافش در زمانی دیگر بوده. اگر بگوییم: «قتل زیـد عمروا یوم السـبط»، غلط است؛ چـون تـا روز دوشـنبه زنـده بـود. اگر بگوییم: «قتـل زیـد عمروا یوم الاـثنین»، این هم غلـط است؛ ممکن است زیـد روز یکشـنبه مرده باشد، پس چطور می تواند روز دوشنبه عمرو را بکشد؟! این، از مواردی است که اگر زمان فعل و وصفش دو تا شـد، موصوفش (فعل بما هو متّصفٌ) لازمان می شود؛ اگر بگویید: «قتل زید عمروا یوم السـبط»، درست نیست. و اگر بگویید: «قتل زیـد عمروا یوم الاثنین»، این هم درست نیست. پس اگر بین یک فعل و اتصافش دوئیت زمانی افتاد، اگرچه ذات آن فعل و اتصافْ هر کدام زمان دارند، آن فعل بما هو موصوف، لازمانی می شود.

تطبیق بر مانحن فیه

در مـانحن فیه عین همین داسـتان اتفـاق افتـاده. انشاء طلب، قبل از وجود زیـد بود. این انشاء بعـد از وجود زیـد متصف شـد به «طلب». انشاء، ذات الموصوف است. این انشاء، کی متصف می شود به «طلب الصلاه من زید»؟ زید کی متصف شد به مطلوب منه؟ اتصاف، بعد از وجود زید است.

تکلیف، طلب انشائی است. پس این طلب انشائی آیا بعد از وجود زید محقق شد یا قبل از وجود زید؟ هیچ کدام؛ چون ذات الطلب که انشاء است، قبل از وجود زید محقق شد، و اتصافش به «طلبیت» بعد از وجود زید محقق شد. و گفتیم که: اگر زمان تحقق ذات الموصوف با زمان اتصاف متفاوت باشد، آن موصوف لازمانی می شود. در مانحن فیه این انشاء متصف شد به طلب انشائی، ذات الانشاء در عصر تشریع محقق شد، آن انشاء بعد از وجود زید متصف شد به «أنّه طلبٌ».

بنابراین در مانحن فیه آیا تکلیفِ افراد معدوم ممکن است یا محال؟ اگر مراد از «تکلیف معدوم»، ذات الطلب است، ممکن است. اگر مراد «اتصاف به طلب» است، ممکن نیست. اگر مراد «موصوف» است، ممکن نیست. حتی بعداً هم ممکن نیست؛ یعنی امروز که زید به سنّ بلوغ می رسد، غلط است که بگویم: «پیغمبر امروز از زید طلب کرده است».

در مثال «قتل» می توانم از روز دوشنبه به بعد بگویم: «قتل زید عمروا»، اما غلط است بگویم: «قتل زید عمروا الیوم». در مانحن فیه هم پس از تحقق زید درست است که بگویم: «طلب الشارع من زید الصلاه»، اما غلط است که بگویم: «طلب الشارع منه الیوم». این، یکی از خصوصیات جایی است که وصف فعل، زمان متأخر است؛ اینجا اتصاف زمان دارد، ذات الموصوف زمان دارد، اما موصوف زمان ندارد؛ چون ذاتش در زمانی بوده و اتصافش در زمان دیگری بوده است. لذا نمی توانیم برای موصوف «زمان» ذکر کنیم.

پس تکلیف، طلب انشائی است. و معدوم، طلب انشائی ندارد؛ اما به همین معنایی که گفتم؛ که انشاءالطلب که ذات الطلب است، الآن محقق می شود، ولی اتصاف این انشاء به طلب در آنِ وجود مطلوب منه ایجادمی شود.(۱) لذا تکلیف فعلی یعنی طلب انشائی، برای معدوم نداریم، فقط ذات الطلب را داریم که انشاء است، اما خود «طلب» را نداریم. بعد از فعلیت مکلف، طلب داریم، اما نه به این معنی که طلب، حین فعلیت مکلف، موجود می شود، بلکه به این معنی که ذات الطلب موصوف می شود به «طلب بودن».

۱- (۲) - مراد من از مطلوب منه، مکلف است با تمام قیود و شروطش.

تکلیـف، طلب انشائی است. زمـان اتصـاف انشـاء به طلب، زمـان مجعول است. مجعول، چیزی جز همین نیست؛ اتصـاف یک انشاء به طلب را می گوییم: «مجعول».

پس محـال است که از شـخص معـدوم طلب فعلی داشـته باشـیم؛ چون طلب انشائی مقوِّم به سه رکن است: مطلوب یا طالب یا مطلوب منه؛ محال است طلب انشائی به حمل شایع داشته باشیم، اما مطلوب یا طالب یا مطلوب منه نداشته باشیم.

پس «انشـاء» و فعـل «تلفّـظ» وقتی تکلیف به حمـل شـایع است که بشود «طلب انشائی». و وقتی می شود طلب انشائی که ارکان ثلاثه فعلی باشد: طالب و مطلوب و مطلوب منه. مطلوب، مأخوذ در خطاب و انشاء است. فعلیت طالب هم به فعلیت انشاء است. فقـط فعلیت مطلوب منه می مانـد؛ آنِ فعلیت مطلوب منه، آنِ اتصـاف انشاء است به طلب انشائی، یا به عبارتی: آنِ تحقق طلب فعلی است، از جهت اتصـاف انشـاء به طلب فعلی. نسبت به هر مطلوب منه یک «اتصاف به طلب» جـداگانه دارد؛ مثلاً به عـدد مستطیع های حاضر، اتصاف به طلب داریم.

انحلالیت تکلیف، نتیجه همین بحث است

و انحلالـیت را هم از همینجـا درست کردیم؛ یـک انشـاء بیشتر نیسـست، امـا به عـدد افراد مطلوب منه، اتصاف داریم. مثل این است که یک تیر می زند و از صدنفر عبورمی کند. یک فعل بوده، اما صد تا اتصاف دارد: قتل زید، قتل عمرو، قتل بکر. وقتی زیـد کشـته می شود، آن شـلیک متصف به قتـل می شود. وقتی عمرو کشـته می شود، همان شـلیک متصف به قتل می شود. و همینطور هر کدام از آن صد نفر که کشـته بشوند، همان یک شلیک متصف به قتل می شود. پس یک شلیک است، ولی صد بار متصف به قتل می شود.

ص: ۲۸۳

در تکالیف هم یک انشاء و جعل (حکم کلی) است، ولی هر مکلفی که مکلف به آن تکلیف می شود، همان جعل متصف به «طلب» می شود. پس یک انشاء شارع، به عدد مکلفین، متصف به «طلب» می شود، و این همان انحلالیت تکلیف است. انحلالیت در مجعول، به همین معناست؛ یعنی ما به عدد افراد مطلوب منه، اتصاف داریم.

هذا تمام الکلام در مبحث اول.

منظور از تکلیف، یا وجوب است یا حرمت. و ما از تکلیف، به «طلب» تعبیرمی کنیم؛ منظور، یا طلب فعل است یا طلب ترک.

جمع بندی

بنابراین اگر مراد از «تکلیف معدوم»، ذات الطلب است، ممکن است. اگر مراد «اتصاف به طلب» است، ممکن نیست. اگر مراد «موصوف» است، ممکن نیست. حتی بعداً هم ممکن نیست؛ یعنی امروز که زید به سنّ بلوغ می رسد، غلط است که بگویم: «شارع امروز از زید نماز را طلب کرده است».

قبل از این که زید به سن تکلیف برسد، شارع نماز را از او طلب نکرده است. امروز که به سن تکلیف رسید، شارع نماز را از او طلب کرده است، اما نمی توانیم بگوییم: «شارع امروز از زید نماز را طلب کرده است.».

إن شاءالله جلسه چهارشنبه بحث دوم وسوم را مطرح می کنیم.

عام و خاص (فصل هفتم امکان خطاب غائب، و گستره ادات مخاطبه / و فصل هشتم ثمره خطابات شفاهیه) ۹۵/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص (فصل هفتم: امکان خطاب غائب، و گستره ادات مخاطبه / و فصل هشتم: ثمره خطابات شفاهیه)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در خطابات شفاهیه بود. مرحوم آخوند: سه بحث: آیا تکلیف معدوم محال است یا ممکن؟ گفتیم: انشاءش ممکناست، اما چون حقیقت تکلیف طلب انشائی است و متقوم به سه رکن است، پس تا مطلوب منه فعلی نشود تکلیف فعلی نمی شود، پس شخص معدوم تکلیف فعلی و طلب فعلی را ندارد.

ص: ۲۸۴

بحث دوم، بحث امروز ماست؛ که مخاطب قراردادن شخص غائب و شخص معدوم آیا ممکن است یا محال است؟

بحث دوم: امکان خطاب غائب و معدوم

خطاب و مخاطبه قراردادن، سه معنا دارد؛ به کدامیک از این سه معنا خطاب غائب یا معدوم ممکن است؟

معنای اول: توجیه الخطاب مطلقاً

معنای اول، توجیه الخطاب است نحو الغیر؛ اعم از این که آن غیر، این خطاب را بفهمد یا نفهمد. اگر به این معنا باشد، مخاطب قراردادن غائب یا معدوم ممکن است؛ حتی می توانیم شخص فاقد شعور (و مثلاً بگوییم: «أیها الشجر») یا حتی کسی که محال است موجود بشود مثل شریک الباری را خطاب قراربدهیم.

معنای دوم: توجیه الخطاب بشرط الفهم مطلقاً

قسم دوم این است که توجیه الکلام نحو الغیر باشد ولکن او متوجه بشود ولو فی المستقبل، مثل این که من کلامی را برای شخص غائب بگویم ولکن غائب بعداً متوجه بشود، یا کلامی را توجیه می کنم نحو المعدوم، و آن معدوم بعداً موجود می شود و متوجه می شود. اگر خطاب به این معنی باشد، خطاب شخص غائب و معدوم ممکن است.

معنای سوم: توجیه الخطاب بشرط الفهم فی الحال

اما اگر خطاب به معنای توجیه الکلام نحو الغیر باشد به نحوی که آن غیر، فی الحال این کلام را بفهمد و متوجه بشود، خطاب نحو المعدوم و نحو الغائب محال است.

خلاصه

پس مخاطبه قراردادن شخص معدوم و غائب آیا ممکن است یا محال؟ سه صورت دارد؛ بستگی دارد به این که: «مخاطبه قراردادن را چی قراربدهیم؟»؛ اگر توجیه الکلام نحو الغیر باشد ولو نفهمد، ممکن است. اگر توجیه الکلام نحو الغیر باشد ولو در آینده بفهمد، باز هم ممکن است. اگر مراد توجیه الکلام نحو الغیر باشد و فی الحال هم بفهمد، نسبت به غائب و معدوم ممکن نیست.

بحث سوم: گستره ادات مخاطبه

اما بحث سوم که یک بحث لغوی بود، این است که اگر بعد از ادات تخاطب یک عنوانی را آوردیم، آیا این عنوان شامل غائب و شخص معدوم می شود؟ یا به خاطر آن ادات شامل نمی شود؟ مثلاً ـ شارع فرموده: «یا أیها المسلمون»، یا «یا أیها المؤمنون»، یا «أیها الناس»، این عنوان مسلمون و مؤمنون و ناس، آیا شامل افرادی هم می شود که در مجلس مخاطبه نبوده اند؟ اگر می گفت: «کل المؤمنین»، مسلّماً شامل همه می شد. اما اینجا قرینه «ذکرِ بعد از ادات تخاطب» هست که ممکن است باعث بشود شامل همه نشود.

مختار: تخاطب، از عناوین قصدی است

ما از کسانی هستیم که قائلیم تخاطب، از عناوین قصدی است؛ مهم این است که «مخاطِب» چه کسانی را قصدکرده است؛ وقتی می گویم: «أیها الناس»، آیا مشافهین مقصود است؟ یا مردم این زمان مقصود است؟ یا مقصود، تمام کسانی است که تا روز قیامت خواهندآمد؟ هر کدام را که قصدکنم، استعمالش مجاز نیست، عنائی نیست. حتی می توانم ماه را به شهادت بگیرم؛ اگر بگویم: «أیها القمر»، استعمال «أیها» مجاز نیست.

پس من می توانم با غائبین و معدومین هم مخاطبه کنم، اعم این که آن مخاطب متوجه کلام من بشود یا نشود. امکان دارد پیغمبر بفرماید: «أیها الناس» و مرادش همان مردم حاضر در مسجد باشد، و امکان دارد که مرادش مردم مدینه باشد، و امکان دارد که مرادش مسلمین آن زمان باشد، و امکان دارد که مرادش مسلمینی باشد که روز قیامت متولدمی شوند.

هذا تمام الکلام در خطابات شفاهیه.

الفصل الثامن: ثمره بحث الخطابات الشفاهیه

ثمره این بحث چیست؟ نمی دانم: «چرا مرحوم آخوند این بحث را به عنوان یک فصل مستقل ذکرکرده؟»! این بحث، درواقع ادامه همان فصل است، ولی برای این که ترتیب فصل های ما با مرحوم آخوند به هم نخورد، ما هم به تبع ایشان در یک فصل مستقل می آوریمش.

ص: ۲۸۶

ثمراتی را ذکرکرده اند که از این ثمرات، دو ثمره مهم است و مرحوم آخوند هم متعرض همین دو ثمره شده.

ثمره اولی: حجیت نسبت به مخاطبین

ما اگر گفتیم: «عناوین خطابیه شامل غائبین و معدومین هم می شود.»، نسبت به آنها هم حجت است. اما اگر گفتیم: «شامل نمی شود»، این خطابات برای آنها حجت نیست. پس اگر تعمیمی شدیم و گفتیم: «عناوین خطابیه شامل معدومین هم می شود.»، این خطابات، برای ما هم حجت است، و اگر تعمیمی نشدیم، حجت نیست.

البته بعد از اثبات تکلیف مشافهین، از طریق اشتراک ما با آنها در تکلیف، حکم را به خودمان هم تعمیم می دهیم. ولی این اثبات تکلیف برای ما، از باب حجیت ظواهر نیست، از باب علم خارجی است.

مناقشه مرحوم آخوند: ثمره مبتنی بر دو مقدمه است

مرحوم آخوند می فرمایند: این ثمره، مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو مخدوش است. مقدمه اول این است که بگوییم: «حجیت ظهور، مختص است به من قُصد افهامه.»، کما علیه المحقق القمی.(۱) مقدمه دوم این است که بگوییم: «من قُصد افهامُه در خطابات قرآن مجید، خصوص مشافَهین است.». اگر این دو مقدمه تمام باشد، این ثمره تمام است. مرحوم آخوند فرموده: ولی هیچ یک از این دو مقدمه تمام نیست.

۱- (۱) - اشکال: اگر بگوییم: «خطابات قرآن، مختص مشافهین است.»، ولی در بحث ظهورات معتقد باشیم که حجیت ظواهر برای «من لم یقصد افهامه» هم حجت است، حداکثر برداشتی که از خطابات قرآن می توانیم داشته باشیم، اثبات تکلیف است برای مشافهین. و اثبات تکلیف در حق مشافهین هم اثری برای من ندارد! پس این ثمره، فقط مبتنی بر مقدمه دوم است، و مقدمه اول تأثیری در آن ندارد. پاسخ مقرر: اگر فقط در حق مشافهین حجت باشد، ما نمی توانیم برای آنها تکلیفی از خطابات قرآنی اثبات کنیم. درنتیجه صغرای قاعده اشتراک هم محقق نمی شود و تکلیفی حتی به ضمیمه حکم عقل نمی توانیم برای خودمان اثبات کنیم. لکن اگر آن خطابات در حق ما هم حجت باشد، ابتدا با تمسک به ظواهر قرآن، تکلیف مشافهین را اثبات می کنیم، آنگاه می توانیم به ضمیمه قاعده اشتراک و حکم عقل، همان تکلیف را برای خودمان هم اثبات کنیم.

توضیح ابتناء ثمره بر دو مقدمه(۱)

سؤال: چطور ثمره مبتنی بر این دو مقدمه است؟

مرحوم آخوند فرمود که: با دو شرط ثمره دارد: اولاً ـ «حجیت» مختص به مقصودین بالإفهام است، ثانیاً مقصودین بالإفهام، مخاطبین به این خطابات هستند. اینجا ثمره دارد؛ اگر من مخاطب خطابات قرآنی باشم، مقصود بالإفهام هستم و لذا این خطابات برای من حجت است، و الاـ فلا. اما اگر مقدمه اول را نپذیرفتیم و گفتیم که: «خطابات، مطلقاً حجت است؛ ولو برای غیر مقصودین بالإفهام.»، یا مقدمه دوم را نپذیرفتیم و گفتیم: «درست است که طبق مقدمه اول، خطابات فقط بر مقصودین بالإفهام حجت است، ولکن مقصود به این آیات، خصوص مخاطبین نیست؛ اعم از مخاطب و غیرمخاطب است. پس ولو من مخاطب نیستم، اما مقصود بالإفهام هستم.»، در هر یک از این دو صورت، ثمره درست نیست؛ چون در بحث سوم از فصل هفتم به هر نتیجه ای که برسم، چه من مخاطب باشم و چه نباشم، این ظهور برای من حجت است.

اشکال: مقدمه دوم این بود که: «مقصودین بالإفهام خصوص مشافهین است»، شما این مقدمه را عوض کردید؟

پاسخ: نه. «مشافهین» خصوصیت ندارد، مراد از «مشافهین» را «مخاطبین» گرفتیم اعم از موجود و غیرموجود. مراد مرحوم آخوند هم همین است. یعنی وقتی که می گوییم: «مختص به مشافهین است.»، یعنی ما مخاطب نیستیم. ما قطعاً مشافه نیستیم؛ «مشافه» کسی که در همان مجلسی که این خطابات شفاهیاً صادرشده حضور داشته.(۲) قائل به «ثمره» می گفت: «اگر ما مخاطب نباشیم، این ظهور حجت نیست. اگر مخاطب باشیم، حجت است.»، مرحوم آخوند می گوید: می توانیم فرض کنیم مخاطب نیستیم اما ظهور حجت است.»، به دو بیان:

ص: ۲۸۸

۱- (۲) - این قسمت، حاصل یک جلسه پرسش و پاسخ در روز مبعث (پنجشنبه ۱۶/۲/۹۵) است.

۲- (۳) - «مخاطب»، کسی است که خطاب، به اوست، اگرچه مقصود بالإفهام نباشد؛ ممکن است من زید را در حالی که خواب است، خطاب قراربدهم و از عمرو شکایت کنم در حالی که عمرو هم آنجاست؛ در این مثال، مخاطب، زید است (که خواب است و درنتیجه مقصود بالإفهام نیست)، و مقصود بالإفهام عمرو است که مخاطب نیست. مقرر.

پس آن قائل می گفت: «این خطاب، اگر ما مخاطب باشیم، حجت است. و الا، حجت نیست.»، آخوند می گوید: ما مخاطب نیستیم اما بر ما هم حجت است، به دو بیان (که در هر بیان یک مقدمه را مناقشه می کنیم):

یک: مقدمه اول را قبول نکنیم و بگوییم: «حجیت، اعم از مقصود و غیرمقصود است.».

دو: مقدمه دوم را قبول نکنیم و بگوییم: «اگر چه طبق مقدمه اول حجیت مختص به مقصودین بالإفهام است، ولی ما هم مقصود بالإفهام هستیم اگرچه مخاطب نیستیم.». «مقصودین بالإفهام» نسبت به «مخاطبین» عموم و خصوص من وجه است.

پس آخوند می گوید: ممکن است که ما مخاطب نباشیم ولی در عین حال این خطاب برای من که مخاطب نیستم حجت باشد به دو بیان: یا حجیت را تعمیم بدهیم، یا اگر حجیت را مختص مقصودین دانستیم، مقصودین بالإفهام را تعمیم بدهیم.(۱)

۱- (۴) - توضیح مقرر: دو مقدمه ای که مرحوم آخوند ثمره بحث سومِ فصل هفتم (که آیا ما مخاطب قرآن هستیم یا نه؟) را مبتنی بر آن می کنند عبارتند از: مقدمه اول: «حجیت» مختص به مقصودین بالإفهام است. مقدمه دوم: مقصودین بالإفهام، مخاطبین به این خطابات هستند. باید چهار حالت را بررسی کنیم: حالت اول: اگر هر دو مقدمه را بپذیریم، واضح است که ثمره دارد؛ چون ما اگر مخاطب قرآن باشیم، داخل در مقصودین بالإفهام شده و خطابات قرآن در حق ما حجت می شود. و الا فلا. حالت دوم: مقدمه اول را اگر نپذیریم و بگوییم: «حجیت، مطلق است؛ حتی برای غیرمقصودین بالإفهام هم حجت است.»، واضح است که در این صورت، مخاطب بودن یا نبودنِ ما اثری ندارد و قرآن برای ما مطلقاً حجت است، چه مخاطب باشیم و چه نباشیم. بنابراین در این حالت بحث از این که: «آیا ما مخاطب قرآن هستیم یا نه؟» اثری ندارد. حالت سوم: مقدمه دوم را نپذیریم و بگوییم: «همه ما مقصود بالإفهام هستیم»، واضح است که در این صورت ما چون مقصود بالإفهام هستیم، به خاطر مقدمه اول (که ظهور برای مقصودین بالإفهام حجت است) ظواهر قرآن برای ما حجت است، چه مخاطب قرآن باشیم و چه نباشیم، بنابراین بحث از این که: «آیا ما مخاطب قرآن هستیم یا نه؟»، بیهوده است. حالت چهارم: هر دو مقدمه را ردکنیم و بگوییم: «هم ما مقصود بالإفهام هستیم، و هم ظواهر برای همه حجت است.»، واضح است که در این صورت هم ظواهر قرآن برای ما مطلقاً حجت است؛ چه مخاطب قرآن باشیم و چه نباشیم. لذا در این صورت هم بحث از این که: «آیا ما مخاطب قرآن هستیم یا نه؟»، بیهوده است. همانطور که گذشت، از حالت های فوق، تنها حالت اول است که ثمره دار است. و این، همان مدعای مرحوم آخوند است؛ که بحث از حجیت ظواهر، مبتنی بر پذیرش این دو مقدمه است.

مناقشه در مقدمه اول

مقدمه اول (همانطور که إن شاءالله در بحث «ظهورات» می آید) صحیح نیست؛ آنجا اثبات می شود که: ظهورات، حجت است هم نسبت به «من قُصد»، و هم نسبت به «من لم یُقصد».

مناقشه در مقدمه دوم

اما از روایات و اخبار استفاده می شود که خطابات قرآنیه برای همه افراد است، نه خصوص مشافهین یا حتی موجودین در عصر تشریع.

مناقشه در مناقشه مرحوم آخوند

با فرمایش اول ایشان (خدشه در مقدمه اول)، موافقیم.

سؤال: آیا مشافه آیه، مخاطبین پیغمبر بوده اند؟ یا فقط پیغمبر بوده وقتی که آیه بر حضرتش تلاوت می شده است؟

پاسخ: این بحث، خیلی پیچیده است که مخاطب آیات و متکلم به آیات چه کسی است؛ اگر بگوییم: «خداست»، مشکل انتساب فعل به خدا را داریم که در فلسفه اثبات می کنند که خدا فقط یک فعل مستقیم داشته که صادر اول را ایجادکرده.

«من قصد افهامه» در آیات قرآن

اما در مقدمه دوم گفتیم که ما تابع قصد متکلم هستیم؛ وقتی می گوید: «أیها الناس»، چه کسانی را اراده کرده است؟ احتمال اراده خصوص مشافهین(۱) را نمی دهیم.

احتمالِ این که: «شامل تمام کسانی بشود که تا لحظه نزول آن آیه ایمان آورده اند»، این احتمال هم نیست.

اما این احتمال هست که فقط شامل کسانی بشود که تا زمان نزول آن آیه و بعداً در زمان تشریع (حیات پیامبر) ایمان آورده اند.

اما برای اثبات این که «شامل همه انسان ها تا روز قیامت بشود»، باید یک قرینه ای داشته باشیم؛ مثلاً «یا أیها انسان! إنک کادح إلی ربک» خودش قرینه ای است بر این که مقصود همه انسان هاست. اما برای اثبات این که: «در همه خطابات قرآنی، قرینه داریم که مراد، همه انسان هاست تا روز قیامت.»، باید یک کار میدانی کرد و تمام خطابات قرآن را بررسی کرد، من مراجعه نکرده ام.

۱- (۵) - مقصود از «مشافهین» کسانی است که پیغمبر اکرم آیه را بر آنها تلاوت فرمودند.

اخباری که تعمیم را اثبات می کند

این که فرموده: «اخبار و روایات»، من نمی دانم: «چه اخباری در ذهن مرحوم آخوند بوده است؟»! ما حتی اگر چنین اخبار و روایاتی هم داشته باشیم، و این روایات هم معتبر باشد، و فرض کنیم خود خطاب آیه ظهوری ندارد اما روایات می گوید: «مرادش عموم است»، در این صورت هم دو نکته را باید توجه داشته باشیم:

نکته اول: اجمال آیه برطرف نمی شود

اولاً ـ دلیل ما بر شمول حکم، آیه نیست؛ اگر از آیه ای تعمیم حکم را استفاده کردیم به برکت روایت، دلیل بر تعمیم خطاب آیه نیست. اجمال، یک چیزی است که کلام منفصل نمی تواند آن را بردارد. اگر استظهار ما از «یا أیها الذین آمنوا إذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا إلی ذکر الله» این نبود که شامل ما هم می شود ولی روایتی گفت شامل ما هم می شود، در این صورت دلیل فقیه بر وجوب نمازجمعه، آیه قرآن نیست.

ظهور، یک امری نیست که بتوانیم به آیه بدهیم. شمول این خطاب نسبت به من، یا ظهور دارد یا ندارد. قرینه منفصل، ظهور نمی دهد. بر همین اساس است که مخصِّص منفصل، ظهور عام را از بین نمی برد. وقتی ظهور یک خطابی تکمیل شد، اگر ظهور داشته باشد، این ظهورش تا قیامت می ماند، و اگر اجمال هم داشته باشد، این اجمال تا قیامت می ماند.

اثر این بحث (که «وجوب» را از آیه استفاده کرده ایم یا از روایت؟) این است که اگر روایتی داشته باشیم که بگوید: «نمازجمعه در عصر غیبت واجب نیست»، با آیه قرآن تعارض نکرده، بلکه با آن خبری معارضه کرده که گفته قصد این آیه عموم بوده. درحالی که اگر با آیه قرآن معارضه کرده بود، زورش به آیه نمی رسید.

ص: ۲۹۱

پس اگر اخبار باشد، دلیل ما روایت است، نه آیه.

نکته دوم: این کلام، در آیاتی که متضمن حکم تکلیفی نیست، جاری نمی شود

نکته دوم این است که: اگر هم اخبار صحیح و معتبری باشد، فقط در آیاتی به درد می خورد که متضمّن حکم تکلیفی است مثل «یا أیها الذین آمنوا إذا نودی للصلاه». اما آیاتی که متضمن تکلیف نیست، این کلام اینجا جاری نمی شود؛ چون بحث حجیت است، و حجیت فقط در دایره تکلیف است. پس اگر در آیه «یا أیها الانسان إنک کادح إلی ربک» مقصود از «الانسان» را متوجه نشدیم و آیه برای ما اجمال داشت، روایتی که مقصود از این «الانسان» را مشخص می کند، اینجا به درد نمی خورد.

سؤال: آیا اینقدر هم به درد نمی خورد که مقصود آیه را مشخص کند (ولو متضمن حکمی نباشد)؟

پاسخ: اسناد به شارع هم یک اثر شرعی است. مقصود ما از «متضمن تکلیف» همین بود که آن جایی که یک تکلیف باشد،

خلاصه

پس مقدمه اول را پذیرفتیم، ولی مقدمه دوم را نپذیرفتیم. ظاهر کلام مرحوم آخوند این است که خود ایشان هم به برکت اخبار و روایات، «تعمیم» را استفاده کرده است. و اشکال ما هم این بود که اگر «تعمیم» را به برکت روایت استفاده کنیم، اجمال آیه برطرف نمی شود، لکن خود روایت، در آیاتی که متضمن تکلیف است، برای من حجت می شود.

عام و خاص (ثمره ی دوم بحث خطابات شفاهیه / و شروع فصل نهم تعقب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده) ۹۵/۰۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عام و خاص (ثمره ی دوم بحث خطابات شفاهیه / و شروع فصل نهم: تعقب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده)

ص: ۲۹۲

خلاصه مباحث گذشته:

بحث ما در عناوینی بود که بعد از ادات خطاب می آید؛ مثل «یا أیها الذین آمنوا»، این عناوینِ بعد از ادات خطاب، آیا مختص به مشافهین است؟ یا اعم است از مشافهین و غائبین و معدومین است؟ بعد واردشدیم در ثمره این بحث، مرحوم آخوند و دیگران دو ثمره مهم را ذکرکرده اند؛ ثمره اول این بود که اگر ادات خطاب تعمیم دارد و شامل معدومین هم می شود، برای ما هم حجت است. اما اگر گفتیم: «مختص مشافهین است»، این ظهورات، برای ما حجت نیست؛ حتی نمی توانیم بفهمیم: «آیات قرآن، چه حکمی را برای مشافهین حجت می کرده است؟»!

مرحوم آخوند اشکال کرد که این ثمره مبتنی است بر این که: «حجیت ظواهر، مختص به «من قُصد افهامُه» باشد.»، در حالی

که ما قائلیم حجیت ظهور مطلق است؛ برای غیرمقصودین بالإفهام هم حجت است.

بحث امروز، در ثمره دوم است.

ثمره دوم: اثبات تکلیف، با خطاب یا با قاعده اشتراک(۱)

ثمره دومی که ذکرشده، این است که اگر گفتیم: «این عناوین تعمیم دارد و شامل ما هم می شود»، شخص غائب و معدوم می تواند به اطلاق این خطابات تمسک کند و تکلیف خودش را از آن استنباط کند؛ چون هم شامل اوست و هم شامل مشافهین؛ مثلاً «إذا نودی للصلاه من یوم الجمعه، فاسعَوا إلی ذکر الله»؛ ما در زمان ورود این خطاب نبوده ایم، اما الآن می توانیم بگوییم: «اطلاق دارد، هم شامل مشافه می شود و هم شامل غیرمشافه.»، و مقتضای اطلاق این آیه وجوب حضور در نمازجمعه است.

۱- (۱) - البته تیتری که استاد برای این ثمره انتخاب کردند، این بود: «تمسک به اطلاق برای معدومین».

اما اگر گفتیم: «این خطاب، مختص مشافهین است.»، احکام غیرمشافهین را از قاعده «اشتراک» استفاده می کنیم. از این آیه فقط همینقدر استفاده می کنیم که: «نمازجمعه در حق مشافهین واجب بوده»، آنگاه از قاعده «اشتراک» استفاده می کنیم که: «پس بر ما هم واجب است.».

سؤال: «خطاب، مختص مشافهین است.» یعنی تکلیف آنها را ثابت می کند؟ یا ظواهرش در حق آنها حجت است؟

پاسخ: یعنی تکلیف آنها را اثبات می کند.

دلیل قاعده اشتراک، چیزی جز اجماع و تسالم نیست. و چون دلیلش لبّی است، فقط در احکامی می آید که مشافه و غیرمشافه، سنخاً و صنفاً یکی باشد؛ لذا اگر احتمال بدهیم که وجوب نماز جمعه بر آنها به جهت حضور معصوم بوده، این قاعده جاری نمی شود.

ملخّص این ثمره(۱)

پس این هم ثمره دومی است که ذکرکرده اند؛ که

اگر تعمیمی بشویم

اگر تعمیمی بشویم (که خطابات قرآن شامل ما هم می شود و تکلیف ما را بیان می کند)، با تمسک به «اطلاق» می توانیم تکلیف خودمان را اثبات کنیم.

اگر تعمیمی نشویم

اگر تعمیمی نشدیم،

در آن جایی که مشافه و غیرمشافه، سنخاً و صنفا یکی باشند، با تمسک به قاعده «اشتراک» تکلیف خودمان را اثبات می کنیم.

اما اگر مشافه و غیرمشافه، سنخاً یا صنفاً مختلف باشند، چون قاعده «اشتراک» لبّی است، نمی توانیم با تمسک به آن، تکلیف خودمان را اثبات کنیم.

مناقشه مرحوم آخوند: قبولِ فی الجمله

مرحوم آخوند این ثمره دوم را فی الجمله قبول کرده، اما بالجمله قبول نکرده.

خصوصیتی که در معرض زوال است

فرموده: اگر گفتیم: «مختص به مشافهین است.»، باید رجوع کنیم به قاعده اشتراک. اما یک جا هست که ولو این خطاب مختص به مشافهین است، ولی می توانیم به اطلاق خطاب تمسک کنیم؛ آن، جایی است که آن خصوصیت صنفی، در معرض

زوال است.

ص: ۲۹۴

۱- (۲) - این جمع بندی، از مقرر است، با تأیید دوستان هم مباحثه ای.

مثلاً ـ پیغمبر به مشافهین فرموده است: «إذا نودی للصلاه فاسعوا إلی ذکر الله»، و ما احتمال بدهیم که این حکم، به خاطر خصوصیتی بر مشافهین واجب شده است؛ آن خصوصیت، این است که چون در عصر تشریع و در محضر رسول خدا بوده اند، بر آنها واجب شده است. لذا این آیه اطلاقی ندارد که شامل ما (که در عصر بعثت نیستیم) هم بشود. چون دلیل قاعده «اشتراک» لبّی است، نمی توانیم این حکم را بر خودمان که در محضر رسول خدا نیستیم اثبات کنیم.

مرحوم آخوند گفته: «اگر این احتمال را بدهیم، به اطلاق می توان این احتمال را نفی کرد؛ چون خطاب «إذا نودی للصلاه» اطلاق دارد.»؛ یعنی کأنّ پیغمبر فرموده اند: «ای مشافهین! در نمازجمعه حاضربشوید، حتی آن زمانی که من نباشم.»؛ چون پیغمبر اکرم در معرض زوال است و امکان دارد در زمان حیات اصحاب رحلت کنند.

این «اطلاق» می گوید که خصوصیت «در زمان حضرت رسول بودن» دخیل در حکم نیست، قاعده «اشتراک» می گوید: در این حکم، ما با مشافهین مشترکیم. آن قائل می گفت: «به «اطلاق» نمی توانیم تمسک کنیم، فقط به قاعده «اشتراک» می توانیم تمسک کنیم.»، مرحوم آخوند گفت: در این مورد، به «اطلاق» هم می توانیم تمسک کنیم.

اینجا «اطلاق» ما را از قاعده «اشتراک» بی نیاز نکرد؛ هنوز هم برای اثبات تکلیف خودمان باید به قاعده اشتراک تمسک کنیم. اگر «اطلاق» نداشتیم، نمی توانستیم تکلیف را در حق مشافهین مطلقاً (حتی پس از رحلت رسول اکرم) اثبات کنیم. پس بدون «اطلاق»، قاعده «اشتراک» صغری نداشت؛ بدون اطلاق، «وجوب نمازجمعه پس از رحلت» در حق آنها اثبات شده نبود که قاعده «اشتراک» بگوید: ما هم با آنها در این حکم مشترک هستیم.

خصوصیتی که در معرض زوال نیست

اما اگر خصوصیتی باشد که زوال در آن خصوصیت معنا نداشته باشد؛ نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم؛ چون نیاز نبوده شارع چنین قیدی بزند؛ چون این قید، مضمون التحقق بوده است. مثلاً ـ «در محضر معصوم بودن»، خصوصیتی است که از مشافهین زائل شدنی نیست؛ چون عصر حضور معصوم سنه ۲۶۰ هجری تمام شد، و همه مشافهین قبل از عصر معصوم از دنیا رفته بودند.

در این فرض که خطابات قرآنی فقط تکلیف مشافهین را بیان می کند، اگر مخاطبِ نبی اکرم در «إذا نودی» فقط کسانی است که در عصر حضور معصوم هستند، لازم نیست این قیدِ «در زمان حضور بودن» را بزنند؛ چون این قید، در «مشافه» مضمون التحقق است؛ معلوم است که همه مشافهین، قبل از شروع عصر غیبت از دنیا می روند.

این عدم تقیید به قیود مضمون التحقق، یک سیره عرفی در بین عقلاست؛ مثلاً ـ اگر بخواهیم به کسی تکلیفی کنیم تا آخر عمرش؛ لازم نیست تکلیفش را مقیدکنیم به «تا آخر عمرش»؛ چون این قید، مضمون التحقق است؛ چون بعد از پایان یافتن عمرش، مکلفی نیست که قید بزنیم و بگوییم: «این نماز، بر تو واجب است تا آخر عمرت.».

پذیرش ثمره در فرض این خصوصیت

مرحوم آخوند، در این فرض، ثمره را قبول کرده:

اگر فقط تکلیف مشافهین را بیان کند، صغرای «اشتراک» اثبات نمی شود

وقتی که خطابات قرآنی فقط تکلیف مشافهین را بیان کند، ما اگر احتمال دادیم علت وجوب نمازجمعه بر مشافهین این بوده که در عصر حضور معصوم بوده اند، اینجا نمی توانیم به «اطلاق» تمسک کنیم و این قید (در زمان معصوم بودن) را نفی کنیم و تکلیف را مطلقاً (حتی در عصر غیبت) در حق آنها اثبات کنیم و سپس از طریق قاعده «اشتراک» این تکلیف را بر خودمان هم (که در عصر غیبت هستیم) اثبات کنیم.

ص: ۲۹۶

اگر مطلق باشد، مستقیماً تکلیف ما را هم اثبات می کند

اما اگر گفتیم: «خطابات قرآنی اطلاق دارد؛ هم تکلیف مشافهین را بیان می کند و هم تکلیف غائبین و حتی معدومین را.»، به اطلاق تمسک می کنیم و می گوییم: «حضور در نمازجمعه، بر ما هم واجب است.».

لذا برخی از فقها از جمله مرحوم آیت الله تبریزی و مرحوم آقای خوئی قائل بوده اند که اقامه نمازجمعه واجب نیست (چون نفرموده: «أقیموا صلاه الجمعه»)، ولی اگر اقامه شد، شرکت در آن واجب است. البته آقای تبریزی در مقام «افتاء» احتیاط می کرد. وجه فتوای این فقها، همین است؛ که این آیه دارد تکلیف ما را بیان می کند. ؟؟؟

جمع بندی(۱)

قائل به ثمره می گفت: «تمسک به اطلاق» همیشه ثمره بحث خطابات شفاهیه است. مرحوم آخوند اثبات کرد که یک جایی هست که اگر ما قائل به تعمیم نباشیم و بگوییم که: «خطابات قرآنی» فقط تکلیف مشافهین را بیان می کند، در این صورت (خصوصیتی که در معرض زوال است) می توانیم به اطلاق تمسک کنیم برای اثبات تکلیف مشافهین.

پس مرحوم آخوند ثمره را اضیق کرد؛ قائل به ثمره می گفت: ثمره (اثبات تکلیف برای معدومین) در جایی است که تشابه صنفی و سنخی بین معدومین و مشافهین نباشد. مرحوم آخوند گفت: علاوه بر این که تشابه صنفی و سنخی باید باشد، این ثمره، در آن خصوصیت هایی است که در معرض زوال نیست.

پذیرش مناقشه مرحوم آخوند

پس این ثمره را مرحوم آخوند فی الجمله قبول کرد، اما بالجمله نه. و این فرمایش ایشان، فرمایش متینی است.

هذا تمام الکلام فی الفصل الثامن.

ص: ۲۹۷

۱- (۳) - این جمع بندی، حاصل مباحثه است.

الفصل التاسع: تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

محل نزاع در ضمن تشریح یک مثال

اگر ما یک عامی داشته باشیم، بعد از این عام، ضمیری ذکربود که به بعضی از افراد عام رجوع کند، آیا اصالت العموم جاری هست یا جاری نیست؟

مثال مطلقات یتربّصن

مثال زده اند به این آیه شریفه که: «و المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثه قروء»: زن های مطلقه خودشان باید سه طُهر عدّه نگه دارند.

طلاق دو قسم است، بائن و رجعی. این آیه می فرماید: هر مطلّقه ای مطلقاً (چه طلاقش بائن باشد و چه رجعی باشد)، باید سه طهر عده نگه دارد.

«المطلقات»، جمع محلی به «ال» است، نزد جماعتی عام است، نزد ما مطلق است. لکن در این بحث، اثری ندارد که «عام باشد یا مطلق؟».

خداوند در ذیل همین آیه می فرماید: «و بعولتهنّ أحقُّ بردِّهنّ». ضمیر در «بعولتهن» برمی گردد به «شوهران شان»؛ یعنی شوهران این زن های مطلّقه، نسبت به این زن ها حق دارند که برگردند و رجوع کنند. وقتی که رجوع کردند، همان زن و شوهر می شوند، بدون این که دوباره نیاز باشد صیغه نکاح بخوانند.

مطلّقاتی که در صدر آیه آمده، هم شامل «رجعی» می شود و هم شامل «بائن». ذیل آیه که می فرماید: «و بعولتهن احق بردهن»، درباره «طلاق رجعی» است؛ چون در طلاق بائن، حق رجوع نیست. پس ضمیر در ذیل این آیه، برمی گردد به افرادی که طلاق شان رجعی است. این آیه، آیه ۲۲۸ سوره «بقره» است.

در اینجا دو تا اصل لفظی داریم که نمی شود با هم به آن اخذ کرد؛ اصالت العمومِ المطلقات»». اعم از رجعی و بائن. اصالت عدم استخدام؛ اگر ضمیری بیاوریم که آن ضمیر به بخشی از افراد مرجع برگردد، استخدام است. استخدام، خلاف ظاره است؛ اصل این است که ضمیر برگردد به تمام افراد مرجعش.

ص: ۲۹۸

محل نزاع در این آیه

در اینجا دو تا اصل لفظی داریم که این دو اصل را نمی توانیم با هم حفظ کنیم: یکی اصالت العموم یا اصالت الاطلاق در «المطلقات» است که مقتضایش این است که اعم از رجعی و بائن باشد. یکی هم اصالت «عدم استخدام» است؛ اگر ضمیری به بخشی از افراد مرجع بر گردد، استخدام است. استخدام، خلاف ظاهر است؛ اصل، این است که ضمیر، به تمام افراد مرجعش بر گردد.

این دو اصل را نمی توانیم با هم حفظ کنیم؛ اگر به اصالت العموم اخذکنیم و بگوییم: «اعم از بائن و رجعی مراد است»، در ذیل آیه مرتکب استخدام می شویم و ضمیر در «أحق بردهن» به خصوص رجعی ها برمی گردد. اگر اصالت عدم استخدام را اخذکنیم و بگوییم: «ضمیر در «أحق بردهن» که مرادش رجعی است، به کل افراد مرجعش برمی گردد و درنتیجه مراد از «المطلقات» در صدر آیه، اعم از رجعی و بائن نبوده و فقط خصوص رجعی را شامل می شود، در این صورت با اصالت العموم در صدر آیه مخالفت کرده ایم. پس در این آیه صدراً و ذیلاً دو اصل لفظی داریم که نمی توانیم با هم اخذشان کنیم؛ یا باید به خاطر صدر به اصالت العموم اخذکنیم و بگوییم: «مقصود در «المطلقات» اعم از رجعی و بائن است» و در ذیل مرتکب استخدام بشویم، یا باید به خاطر ذیل، به اصالت «عدم استخدام» اخذکنیم و از اصالت العموم در عمومی که در صدر آمده رفع ید کنیم و قائل به «تخصیص» بشویم و بگوییم که در «المطلقات» عموم، اراده نشده. یکی از این دو کار را باید بکنیم.

اقوال

اقوال در این مسأله، سه قول است:

قول اول، اخذ به اصالت العموم، و رفع ید از اصالت عدم استخدام است، کما علیه میرزای نائینی.

قوم دوم، رفع ید از اصالت العموم، و اخذ به اصالت «عدم استخدام» است، کما علیه السید خوئی.

قول سوم این است که: به هیچ کدام از این دو نمی توانیم اخذکنیم، درنتیجه هر دو اصل زمین می خورد و خطاب از این ناحیه مجمل می شود؛ یعنی در ناحیه «عموم» اصالت العموم نداریم، و در ناحیه «استخدام» اصالت عدم استخدام نداریم. کما علیه صاحب الکفایه.(۱)

إن شاءالله در جلسه آینده، به ترتیب زمانی اقوال را بررسی می کنیم: مرحوم آخوند، میرزای نائینی، و آقای خوئی.

عام و خاص (تعقّب العام بضمیرٍ یرجع إلی بعض افراده/ بررسی ادله ی هر یک از سه قول) ۹۵/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عام و خاص (تعقّب العام بضمیرٍ یرجع إلی بعض افراده/ بررسی ادله ی هر یک از سه قول)

خلاصه مباحث گذشته:

دیروز واردشدیم در فصل نهم: تعقب عام به ضمیری که یرجع إلی بعض افراد عام. در آیه شریفه داشتیم که: «المطلقات»: زن های مطلقه باید سه طهر عدّه نگه دارند. در ذیل همین آیه دارد: «و بعولتهن»: شوهران این زن ها احقّ هستند به رد و رجوع؛ یعنی در این سه طهر می توانند رجوع کنند. معلوم است که فقط مطلقه ای می تواند رجوع کند که طلاقش رجعی باشد، پس در اینجا این را می دانیم که مراد جدی از «بعولتهن» شوهران زنانی است که طلاق شان رجعی است. پس در این آیه باید تصرف کنیم؛ یا مراد از «مطلّقات» در صدر آیه را عام قراربدهیم و در ضمیر «بعولتهنّ» استخدام قائل بشویم، یا بالعکس: «المطلقات» را مختص کنیم به «مطلّقات رجعیّه»، درنتیجه در ضمیر «بعلوتهنّ» استخدامی شکل نمی گیرد. کدام مقدم است؟ اصالت العموم؟ یا اصالت عدم استخدام؟ یا به هیچ یک از این دو اصل نمی شود؟ سه قول را هم دیروز عرض کردیم، که امروز آن سه قول را می خواهیم بررسی کنیم.

ص: ۳۰۰

۱- (۴) – نتیجه این می شود که عامّی که در صدر آیه است، مجمل است؛ چون در ذیل که مقصود «رجعی» است شک نداریم. مقرر.

دلیل هر قول

۱- اجمال (مرحوم آخوند)

مرحوم آخوند قائل است که نه به اصالت العموم می شود اخذکرد و نه به اصالت عدم استخدام.

به اصالت العموم نمی توانیم اخذکنیم؛ چون ذیلْ یصلح للقرینیه، و وقتی که «یصلح للقرینیه» در کلام بود، ظهور در خصوص

از بین می رود و کلام مجمل می شود. ظهور در عموم منعقد نشود، نه این که ظهور در خصوص منعقد بشود.

دلیل عدم امکان تمسک به عام

در مانحن فیه «بعولتهن» یصلح للقرینه است؛ مانع انعقاد ظهور می شود در عموم مطلقات. پس «مطلّقات»، ظهور در عموم ندارد، اما ظهور در خصوص هم ندارد. البته خصوص، از باب قدر متیقّنش حجّت است، پس به اصالت العموم نمی توانیم تمسک کنیم.

دلیل عدم امکان تمسک به اصالت عدم استخدام

به اصل عدم استخدام هم نمی توانیم تمسک کنیم؛ اصول لفظیه، مثل اصالت الحقیقت، مثل اصالت العموم، مثل اصالت الاطلاق، مثل اصالت عدم استخدام، این اصول لفظیه که عقلاـ به آن عمل می کنند، مختص به جایی است که مراد جدی متکلم برای ما مشکوک باشد؛ وقتی نمی دانیم: «معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را؟»، حملش می کنیم بر حقیقت. وقتی نمی دانیم: «عموم را اراده کرده یا خصوص را؟»، حملش می کنیم بر عموم. اصول عقلائیه، مختص به جایی است که مراد جدی مشکوک باشد.

اما جایی که مرادْ معلوم است و فقط شک داریم: «کیفیت استعمال چگونه است؟»، نمی توانیم به اصول لفظیه تمسک کنیم. مثلاًـ می دانیم که متکلم، «اسد» را در معنای «رجل شجاع» استعمال کرده، اما نمی دانیم: «این معنا، آیا معنای حقیقی است یا مجازی؟». اینجا نمی توانیم با تمسک به «اصالت الحقیقت» اثبات کنیم که: «در معنای حقیقی به کار برده و درنتیجه یکی از معانی حقیقی اسد، رجل شجاع است.».

ص: ۳۰۱

در مـانحن فیه مراد متکلم روشن است؛ «بعولتهن» یعنی شوهران زنـانی که طلاـق شـان رجعی بوده است، اما نمی دانیم: «آیا از استخدام کرده و از «مطلّقات» عامّ اراده کرده؟ یا از استخدام استفاده نکرده و از «مطلّقات» خاص را اراده کرده؟».

نتیجه این می شود که: «المطلّقـات» مجمـل است؛ نمی دانیم: «المطلّقات آیا عام است یا خاص؟»، یا «بعولتهن اسـتخدام است یا عدم استخدام؟»، پس «بعولتهن» به لحاظ استخدام و عدم استخدام مجمل است، اما به لحاظ مراد جدی روشن است.

در جـای خـودش گفته شـده که غلبه وجودی، عنوان را مختص نمی کنـد؛ مثلاًـ اگر گفت: «أکرم الفقهـاء» و اکـثر فقهـا معمم باشند، معنایش این نیست که فقط اکرام فقیه ملبّس واجب است.

ما اگر بتوانیم یکی از این دو اصل را مقـدم کنیم، آثار شـرعی خودش را دارد؛ مثلاً بنا بر نظر مرحوم آخوند این آیه دلیل نمی شود بر این که: «بائن عده باید نگه دارد»، این هم ثمره این بحث.

خلاصه

نتیجه این شـد که به اصالت العموم نمی توانیم تمسک کنیم چون ذیل آیه «ما یصـلح للقرینیه» است، به اصالت عدم اسـتخدام» هـم نمی تـوانیم تمسـک کنیـم چـون مراد جـدی از آیـه معلـوم اسـت. پس اجمـال، در مراد نیسـت، اجمـال در کیفیـت است. کفایه:ص۲۳۳

۲- تقدیم اصالت العموم (مرحوم میرزا)

مرحوم میرزا مخالفت کرد؛ فرموده: اصالت العموم جاری می شود و اصالت عـدم اسـتخدام جاری نمی شود. مراد از «مطلقات» عموم است؛ اعم از رجعی و بـائن. البته مراد از «بعولتهن» اجمال نـدارد، اجمال فقط در این ناحیه است که: «ضـمیر در بعولتهنّ آیـا به کل مطلقات برمی گردد و سـپس با ادله دیگر تخصـیص می خورد؟ یا ضـمیر به خصوص رجعیات برمی گردد؟»، برای تعیین این اجمال، اصالت عدم استخدام نداریم.

ص: ۳۰۲

دلیل عدم جریان اصالت عدم استخدام

چرا اصالت عدم استخدام جاری نمی شود؟ به جهت همان که مرحوم آخوند فرموده؛ که مراد، معلوم است. وقتی که مراد معلوم است، اصلی به نام اصل عدم استخدام نداریم.

دلیل جریان اصالت العموم

چرا اصالت العموم جاری بشود؟ چون اصالت العموم معارض ندارد؛ معارضش اصالت عدم استخدام بود، و اینجا اصالت «عدم استخدام» نداریم، پس اصالت العموم بدون معارض جاری می شود. لذا مراد از «المطلقات» در آیه شریفه، عموم مطلقات است: رجعی و بائن. اما در «بعولتهن» اصل استخدام را نداریم؛ چون شک ما در مراد نیست.

بررسی استخدام

استخدام هست یا نیست؟ از این ناحیه مجمل است؛ اگر ضمیر را به تمام «مطلّقات» برگرداندیم، «بعولتهنّ» می شود عام: هم شامل رجعیه می شود و هم بائن. بعد این «بعولتهن» به اخبار و روایات تخصیص می خورد؛ آیه می گوید: «هر بعلی اولی است به رد به مطلّقه اش»، روایت تخصیصش می زند به: «مگر بعل مطلقه بائن». «تخصیص» کاشف است از این که مراد جدی از اول خاص بوده.

ما این را نمی دانیم که: «آیا به «مطلّقات رجعیّه» برمی گردد تا «استخدام» بشود؟ یا به مطلق «مطلّقات» برمی گردد تا بشود «تخصیص»؟»، و اصلی هم نداریم تا در دوران بین «عدم تخصیص» و «عدم استخدام» کدام را ترجیح بدهیم.

در هر دو صورت، چه استخدام باشد و ضمیر به بعض «مطلّقات» برگردد، و چه استخدام نباشد و ضمیر به کل «مطلّقات» برگردد آنگاه به روایات دیگر تخصیص بخورد و «بائن» از آن خارج بشود، در هر دو صورت «مطلّقات» عامّ است.

مناقشه در حجیت عام

در این فرمایش یک مغالطه کوچکی هست؛ درست است که: «عامّ، معارض ندارد.»، اما «مایصلح للقرینیه» دارد؛ درست است که عدم اراده عامّ خلاف ظاهر است، ولی احتمال استخدام هم هست؛ در «بعولتهن» این احتمال هست که به خصوص «مطلّقه رجعیّه» برگردد و این هم خلاف ظاهر است؛ چون استخدام، خلاف ظاهر است. و برای رفع خلاف ظاهر، دو راه داریم: ضمیر را به جمیع «مطلّقات» برگردانیم بعد «بعولتهن» را تخصیص بزنیم، یا از همان اول جلوی اطلاقش یا عموم در «مطلقات» را بگیریم. کلام آخوند هم این نبود که معارض دارد، این بود که «ما یصلح للقرینیه» داریم.

۳- تقدیم اصالت عدم استخدام (مرحوم خوئی)

آقای خوئی خلافاً لاستادش گفته: در اینجا اصالت العموم با اصالت عدم استخدام معارضه دارد و اصالت عدم استخدام مقدم می شود. پس نتیجه اش این می شود که مراد از صدر و ذیل خصوص «رجعیات» است. محاضرات ج۴ص۴۴۶

تمسک به عرف

مرحوم آقای خوئی یک استدلالی کرده اند که نمی شود ردّش کرد؛ گفته اند: «عرف این کار را می کند»! نهایتش این است که بگویید: «عرف این کار را نمی کند». شاید این ذهنیت ما، یک ذهنیتی است که عرف را درست تلقّی نکرده ولی ذهن ایشان عرف را درست تلقّی کرده. لکن می شود توجیه کرد؛ که «استخدام» خیلی غیرعرفی تر است. و عرف، آن که غیرعرفی تر است را کنارمی گذارد.

مناقشات بر این فرمایش

بخشی از فرمایش آقای خوئی نقاطی دارد که قابل تأمل است.

نقطه اول: می توانیم هر دو اصل را نگه داریم

اگر عرف اصالت عدم استخدام را اخذکند، لازم نیست «اصالت العموم» را ذبح کند، بلکه می تواند به هر دو اخذکند؛ مراد استعمالی از «مطلقات» عموم است، مراد استعمالی از «بعولتهن» جمیع مطلقات است، لکن در ناحیه مراد جدی تخصیص خورده. پس نقطه اول این است که هر دو اصل را نگه می داریم.

مباحثه: مرحوم آقای خوئی ابتدا بین «اصالت العموم» با «اصالت عدم استخدام» معارضه درست کرد، آنگاه فرمود که در این معارضه عرف اصالت عدم استخدام را مقدم می کند. در این مناقشه می گوییم که: معارضه ای بین این دو اصل نیست.

نقطه دوم: وقتی شک در مراد نداریم، چطور اصول لفظیه جاری می شود؟

نقطه دوم این است که جواب مرحوم آخوند را ندادند؛ که اصول لفظیه کیفیت استعمال را مشخص نمی کند؛ این اصول لفظیه مال جایی است که شک در مراد داشته باشیم، ولی در مانحن فیه شک در مراد نداریم.

نقطه سوم: ما يصلح للقرينيت

نقطه سوم، این است که جواب اشکال اول مرحوم آخوند را هم ندادند؛ مرحوم آخوند از راه «معارضه» پیش نیامدند، از راه وجود «مایصلح للقرینیه» پیش رفتند. فرض کنیم عرف اصالت العموم را مقدم کند، ولی در فرضی که مایصلح للقرینیه داریم، آیا باز هم عرف اصالت العموم تمسک می کند؟!

این سه نقطه در فرمایش ایشان هست، و للکلام تتمه إن شاءالله فردا.

تعقّب عام به ضمیری که به بعضش برمیگردد (مختار / مراد از استخدام و مقصود از آیه محل بحث) ۹۵/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعقّب عام به ضمیری که به بعضش برمیگردد (مختار / مراد از استخدام و مقصود از آیه محل بحث)

خلاصه مباحث گذشته:

صحبت ما در تعقّب عام بود به ضمیری که به بعض افراد عام برگردد. در مانحن فیه آیا به اصالت العموم اخذمی کنیم یا به اصالت عدم استخدام؟ آخوند فرمودند: نه به اصالت العموم می توانیم اخذکنیم و نه به اصالت عدم استخدام. مرحوم میرزا فرمودند: به اصالت العموم اخذمی کنیم چون معارض ندارد، و اصالت عدم استخدام را کنارمی گذاریم چون مراد معلوم است. مرحوم آقای خوئی فرمودند: اصالت عدم استخدام مقدم می شود بر اصالت العموم به خاطر بناء عرف.

مختار: اجمال

ما در این مسأله تبعیت کردیم از مرحوم آخوند، لذا خطاب «المطلّقات» اجمال دارد؛ نمی دانیم: «آیا خصوص مطلقه رجیعه اراده شده یا اعم از رجعیه و بائن؟». نسبت به «بعولتهن» فقط مراد جدی را می دانیم که «مطلّقات رجعیّه» است، اما این که: «آیا در این ضمیر، استخدامی صورت گرفته یا نه؟»، از این ناحیه اجمال دارد، و اصل عرفی هم نداریم. لذا تابع مرحوم آخوند شدیم به طور کلی.

ص: ۳۰۵

ینبغی التنبیه علی امرین

امر اول: مراد از استخدام

مراد از «استخدام» چیست؟ جای این بحث اینجا نیست، ولی چون معلوم نیست که جای دیگری این بحث مطرح بشود، همینجا مطرحش می کنم.

تعریف مرحوم خوئی: بعض افراد عام

«استخدام» را مرحوم آقای خوئی به حسب «تقریرات» اینطور تعریف کرده اند که: «یرجع الضمیر الی بعض أفراد المرجع». مثلاً بگوییم: «یجب اکرام العالم و یجوز تقلیده»، اگر مراد ما از «العالم» همه علما باشد اما ضمیر در «تقلیده» به «فقها» برگردد.

تعریف شهیدصدر: بعض مدلوله

مرحوم آقای صدر تعریف کرده اند: «رجوع الضمیر إلی بعض مدلوله».

مختار: بعض محکی

نه با تعریف مرحوم آقای خوئی و موافقیم، و نه با تعریف مرحوم آقای صدر.

حقیقت مرجع ضمیر

به مناسبت یک توضیحی راجع به «مرجع ضمیر» بدهم؛ مثلاً در «رأیت رجلاً و أکرمته»، مرجع ضمیر دقیقاً چیست؟ برای تبیین «مرجع ضمیر» باید ابتدا دو مقدهم بگویم:

مقدمه اول: حقیقت ضمیر، اشاره است

مقدمه اول این است که حقیقت ضمیر، اشاره است؛ ضمائر، به وزان اسماء اشاره است؛ با این ضمائر، اشاره ذهنی به یک امری می کنیم. لکن تفاوتی دارد با اسماء اشاره دارد. به آن مشارٌإلیه، «مرجع ضمیر» می گوییم.

مقدمه دوم: محکیّ

ما در هر خطابی، یک عناوین اسمی اخذمی کنیم، آن عناوین اسمی(۱) یک مشارإلیه ی دارد که به آن «محکیّ» می گوییم. این محکی، گاهی فرد است، گاهی افراد است، گاهی معناست، و گاه امور دیگری است.

۱- (۱) - «عناوین اسمی»، یعنی عناوینی که وضع شان بالتسمیه است مثل انسان و زید و عمرو و بکر، نه این که وضع شان بالعلامیه باشد مثل حروف و افعال.

نتیجه: مرجع ضمیر، محکیّ است

در غیر از ضمیر خطاب و تکلّم،(۱) ضمیر دائماً اشاره است به «محکی»، نه به «عنوان» اشاره می کند، نه به معنا یا مفهوم یا مصداق، دائماً اشاره می کند به محکی. وقتی می گویم: «رأیت رجلا و أکرمته»، با ضمیر اشاره می کنم به محکی. در «الانسان یموت ثم یبعث» اشاره می کنم به محکی انسان که افراد است.

انحاء مرجع ضمیر در استخدام

استخدام، انحائی را دارد:

۱- محکیّ دیگری

گاهی عنوان من محکی ای دارد، ولی ضمیر را به محکی دیگری برمی گردانم: مثلاًـ «الانسان نوع و هو یموت». محکی «الانسان» معنا و طبیعت است، ولی ضمیر «هو» در «یموت» به اعتبار محکی دیگری است؛ به اعتبار افراد انسان است.

۲- بعض افراد

یک استخدام دیگر که رایج تر است، این است که محکی، افراد است اما ضمیر به بعضی از افراد برمی گردد. مثلاً می گویند: «یجب اکرام العلماء و یجوز تقلیدهم» که ضمیر «هم» به «فقهاء» برمی گردد. استخدام رایج همین است، و شاید به همین خاطر بوده که مرحوم خوئی استخدام را به صورت «برگشت ضمیر به بعض افراد» تعریف فرمودند.

۳- فرد دیگری

استخدام دیگری هم داریم که از دو قسم اول، دورتر است؛ در این نوع استخدام، در مرجع، محکی یک فرد است، اما ضمیر به فرد دوم برمی گردد؛ مثل «رأیت رجلاً و أکرمته» در حالی که مراد از «رجلا» زید است و مراد از ضمیر عمرو است.

۴- معنای دیگر

یک استخدام دیگری هم داریم که ابعد از قبلی است؛ که یک محکی به نحو مشترک لفظی دو معنا داشته باشد و ضمیر به معنای دیگری برگردد؛ مثلاً بگوید: «اشتریت عینا و اعطیته الفقیر»: یعنی طلا خریدم و فضه به فقیر دادم. این، ابعد استخدامات است. غلط نیست، ولی استعمال غیرعرفی است.

۱- (۲) - ضمیر خطاب و تکلم را به این دلیل خارج کردیم که مرجع کلامی ندارد؛ مستقیماً به شخص اشاره می کند، مثل «هذا» است.

نقد دو تعریف دیگر

تعریف مرحوم خوئی ناظر به قسم رایج بوده

تعریف آقای خوئی، ناظر به استخدام رایج بوده است. به علاوه این که ضمیر به بعض افراد همان محکی برنگشته، ضمیر و مرجع آن، هر کدام یک محکی دارند؛ هر اسمی محکی دارد، و اگر یک محکی با دیگری فرق دارد، باید با یک اشاره ذهنی دیگری به آن اشاره کنیم، درنتیجه محکی دیگری می شود.

مراد شهیدصدر از «بعض مدلوله»

اما مراد شهیدصدر از «بعض مدلوله» چه بوده است؟ دو احتمال به نظر ما می رسد: احتمال اول: مدلول تصوری دوم: مدلول تصدیقی.

احتمال اول: مدلول تصوری

اگر مدلول تصوری مراد ایشان باشد، اشکالش روشن است؛ چون وقتی می گویند: «أکرم العالم و قلّده»، اگر مدلول عالم «تصور عالم» باشد، معنا ندارد که مرجع بعض التصور باشد.

احتمال دوم: مدلول تصدیقی

اگر مدلول تصدیقی مراد ایشان باشد، کلام ایشان برمی گردد به کلام آقای خوئی؛ «بعض مدلول تصدیقی»، یعنی «بعض افرادش»(۱) ، درنتیجه همان اشکالی که بر مرحوم آخوند هست، بر ایشان هم هست؛ که استخدام، انحاء دیگری هم دارد.

امر دوم: مختار در آیه محل بحث

این آیه شریفه را چطور معنا کنیم؟ در آیه احتمالاتی داده شده، ما دو احتمال می دهیم:

احتمال اول: اجمال و معلوم بودن مراد جدی

احتمال اول، با توجه به مختار خودمان است که «المطلّقات» مجمل است و نمی دانیم: «خصوص رجعیّات اراده شده یا بائنات؟». و «بعولتهن» مراد استعمالی اش مجمل است ولی مراد جدی از آن واضح است؛ یا به نحو استخدام (اگر عموم «مطلّقات» مراد باشد و ضمیر به بعض آن برگردد) یا بالتخصیص (اگر عموم «مطلّقات» مراد باشد و ضمیر به تمام آن برگردد)، یا نه به نحو استخدام و نه به نحو عموم (اگر مراد از «مطلّقات» خصوص «رجعیّات» باشد)(۲) .

۱- (۳) - ایشان از این کلمات زیاد به کار می برد که بگوید: «مدلول تصدیقی» و مرادش «افراد» باشد.

۲– (۴) – شقّ سوم که نه به نحو عموم باشد و نه به نحو استخدام، از مقرر است.

احتمال دوم: بعل بالفعل

یـک احتمال دیگری هم می دهیم که کسـی نگفته، پس بایـد دور از ذهن باشـد! و آن، این است که: از «مطلّقات» عموم اراده شده باشد، و مراد از ضـمیر «هنّ» هم عموم ماقبل باشد، لکن مراد جدی را از همین آیه فهمیده ایم؛ مراد از «بعل» بالفعل است، لامحـاله مطلقـات بائن بعل نـدارد. پس «مطلّقات» اعم از رجعی و بائن است، و ضـمیر هم به عموم «مطلّقات» برمی گردد، لکن مراد جدی «مطلّقات رجعیّه» است.

معنـای «رجـوع» این است که «طلاـق و بینـونت» حاصـل نشـده، بلکه فقـط مقـدمه بینـونت حاصـل شـده. در «بعـل» یـک نحوه سرپرستی و برتری و تبعّل و تکفّل هست؛ می گویند: اصل «بعل» به معنای کسـی بوده که می پرستیده اند یا سرپرستی شان می کرده، به همین خـاطر به خورشـید «بعـل» می گفته انـد که عـده ای آن را می پرستیـده انـد. پس مقصود از «بعل» شوهر بالفعل است. و کسـی که طلاق رجعی داده، عرفاً هنوز «بعل» است؛ چون بایـد نفقه بدهـد و هنوز نامحرم نشـده و تمام التذاذات جایز است و مجامعت رجوع محسوب می شود، پس کسی که طلاق رجعی داده، عرفاً بعل است.

اشـکال: شـما قرینه بر استخدام آوردید؛ که به قرینه معنای «بعل» مقصودْ «مطلّقات رجعیّه» است. چرا می گویید: «ضمیر، به کل مطلّقات برگشته، و مقصود از «مطلّقات» هم اعم از رجعیات و بائنات است.»؟

پاسـخ: اگر شـارع بگویـد: «أکرم العلمـاء و أولاـدَهم» آیـا این «هم» به «علمـایی که ولـد دارنـد» برمی گردد؟ یا به عموم علما؟ مانحن فیه هم از همین قبیل است.

عام و خاص (فصل دهم تخصیص عام به مفهوم /توضیح دو قول و وجه هر کدام و مختار در مسأله) ۹۵/۰۲/۲۱

ص: ۳۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص (فصل دهم: تخصیص عام به مفهوم /توضیح دو قول و وجه هر کدام و مختار در مسأله)

خلاصه مباحث گذشته:

از تعقّب عام به ضمیری که یرجع إلی بعض افراد» فارغ شدیم. امروز واردمی شویم در فصل دهم:

الفصل العاشر: فی تخصیص العام بالمفهوم

محل نزاع

بحث در این است که ما اگر عمومی داشته باشیم و خصوصی داشته باشیم که مفهوم باشد، آیا این عموم به این خصوص تخصیص می خورد یا نه؟ مثلاًـ در خطاب اول واردشده: «أکرم کل فقیر»، در خطاب دوم واردشده: «أکرم الفقیر إن کان عادلاـ»، منطوق دلیل دوم می گوید: «اکرام فقیر عادل، واجب است.»، مفهومش می گوید: «اکرام فقیر غیرعادل، واجب نیست.».

خطاب اول که عام است، با منطوق خطاب دوم تنافی ندارد؛ خطاب اول می گوید: «اکرام فقیر، واجب است.»، منطوق خطاب دوم می گوید: «اکرام فقیر عادل، واجب است.»، اینها با هم تنافی ندارد. اما مفهوم خطاب دوم می گوید: «اکرام فقیر غیرعادل، واجب نیست.». مضمون خطاب اول، «وجوب اکرام تمام فقرا» است، خطاب دوم (عدم وجوب اکرام فقیر غیرعادل) اخص از آن است. آیا خطاب اول، به مفهوم خطاب دوم تخصیص می خورد یا نمی خورد؟

در این مسأله اقوالی است؛ عمده این اقوال، دو قول است. اقوال دیگر، تفصیل در مسأله است به لحاظ امر دیگری، و لذا نباید اینجا ذکربشود؛ مثلاً گفته اند: «دلالتش بالوضع است یا بالإطلاق»، تأثیری در مانحن فیه ندارد. بحث ما این است که: «آیا یک مفهوم می تواند خطاب عامّی را تخصیص بزند یا نه؟» پس عمده در این مسأله دو قول است، متعرض این دو قول می شویم.

قول اول: تقدیم عام

قول اول این است که تخصیص واقع نمی شود، بلکه عام را بر مفهوم مقدم می کنیم.

ص: ۳۱۰

دلیل این قول

وجه این قول این است که اینها گفته اند: خطاب عادم دلالتش بر عموم بالمنطوق است، و خطاب خاص دلالتش بر خصوص بالمفهوم است، و دلالت منطوقْ اقوی و اظهر است، و اظهر بر ظاهر مقدم می شود.

اشکال در دلیل: همیشه اظهر مقدم نمی شود

اشکال این قول، یک اشکال مبنایی است؛ ما تقدیم نص یا اظهر بر ظاهر را قبول نکرده ایم، بلکه گفته ایم: تقدیم، از باب «قرینیت» است، نه از باب «اظهریت».

قرینه، دو نوع است: قرینه شخصی، و عرفی (یا نوعی). برگشت قرائن عرفیه، به یک تعارف و تداول در باب محاورات است. در باب «محاورات» عموم و خصوص و تقیید، یک امر متداولی است؛ که متکلم، عمومی را بیان می کند و خصوصش را در وقت دیگری بیان می کند.

مثلاً ما خیلی وقت ها جملاتی را بالعموم می گوییم؛ مثلاً در نحو می گوییم: هر حالی مشتقّ است، در آخر استثنائاتی برای آن ذکرمی کنیم. این، روش مباحثه و بحث است؛ که ابتداءً یک قاعده کلی گفته می شود با این که متکلم از همان اول می دانسته که استثناء دارد.

روش های دیگر هم متداول است؛ مثلاً مولا مطلقاً می گوید: «أکرم جیرانی» برای این که آماده بشود برای «أکرم جیرانی یوم الجمعه»، شب جمعه که می شود، می گوید: «فلانی و فلانی را دعوت نکن»، از اول اراده نداشت، لکن نیازی نبود این استثناء را از اول بگوید؛ چون آن موقع غرضش فقط این بود که عبد خودش را آماده کند.

یا مثلاً ابتدای سال تحصیلی می گوییم: «آخر سال، از تمام کفایه امتحان می گیریم.»، آخر سال می گوییم: «فقط از جلد دوم امتحان می گیریم»؛ از اول همین قصد را داشتیم که فقط از جلد دوم امتحان بگیریم، لکن مقتضای حکمت این بود که این تخصیص را از ابتدا نگوییم تا همه کفایه را بخوانند.

ص: ۳۱۱

یا مثلاً کسی می گوید: «حکم ربا چیست؟»، با این که آن مواردی هم که ربا جایز است در ذهن مان هست، ولی می گوییم: «حرام است»، اما استثنائاتش را نمی گوییم؛ چون می دانیم این بنده خدا فعلاً داخل در استثنائاتش نیست.

این که یک عامّی را بگویند و تخصیصاتش را بعد بگویند، یک روش است. این روال، موجب یک قرینه عرفیه شده که اگر ما یک عام و خاصی پیداکنیم، عموم را بر خصوص حمل می کنیم، ولو عام (در غیر موضع معارضه با خاص) اظهر باشد.

این روش، دائمی نیست؛ اگر کسی گفت: «من همه ماه رمضان را روزه گرفته ام»، بعد گفت: «پنج روز را روزه نگرفته ام»، عرف می گوید: «این، عدول از خبر اول است.». این، روش هایی است که در تربیت خیلی از آن استفاده می کنند.

پس ما از باب قرینه عرفیه قائل به تقدیم خاص هستیم، نه از باب تقیم اظهر بر ظاهر. اگر یک خطابی بگوید: «یجب اکرام الفقراء» یک خطابی بگوید: «یحرم اکرام الفقراء أیَّ فقیرٍ کان مؤمنا کان أو فاسقا» و به همه اصناف آن اشاره کند طوری که نص بشود، این دو خطاب تعارض می کنند، نه این که نص را بر ظاهر مقدم کنند. پس ملاک تقدیم، اظهریت نیست.

مراد از اظهر و ظاهر

سؤال: مراد از اظهر و ظاهر چیست؟

پاسخ: در باب «ظهورات» توضیح می دهم. ظهور، یعنی دلالت ظنیه است. «ظن» مقول به تشکیک است، مثل دلالت قطعیه نیست. ظن چون مقول به تشکیک است، شمول خطاب عام نسبت به یک فرد، گاهی اقوی یا اضعف است نسبت به «خطاب خاص نسبت به همان فرد». مثلاًـ الفقیر الفاسق شامل زید می شود «أکرم کل فقیر» هم شامل زید می شود، و شمول این دو خطاب نسبت به زید، هر دو ظنّی است، اما ظن در یکی قوی تر از دیگری است.

سؤال: چرا قرینیت باعث اظهریت نشود؟

پاسخ: چون باید به روش عرفی سخن بگوییم؛ اگر به روش عرفی سخن گفتیم، کسی نمی تواند ما را محکوم کند. زبان، دو کارکرد مهم دارد: یکی این که در مقام تصور نیاز به زبان داریم، و یکی هم در مقام تفهیم و تفهم. اگر بنا باشد هر کسی روش خودش را داشته باشد، آن تفهیم و تفهم اصلاً برقرارنمی شود. لذا در یک عرف، بر اساس وحدت رویه سخن می گویند؛ من اگر از این روش تبعیت نکردم، معذور نیستم. ولی اگر من در مقام «تفهیم» به عنوان متکلم از این روش استفاده کردم، شما در مقام «تفهّم» نمی توانید بگویید: «من اینطور نمی فهمم»، وگرنه اختلال نظام اجتماعی پیش می آید.

سؤال: آیا وحدت رویه باعث ظن اقوی می شود؟

پاسخ: بله. همین وحدت رویه باعث یک ظن قوی در ما می شود. ما اگر صد بار با شعله آتش بسوزیم، بار صد و یکم از شعله پرهیزمی کنیم، در حالی که شعله صدویکمی را تجربه نکرده ایم. دستگاه باور ما اینطوری است که در اثر تکرار، باورمان می شود.

سؤال: منجر به اظهریت می شود یا نه؟

پاسخ: می شود، ولی این ظن اقوی معیار تقدیم نیست. آنچه معیار است، فقط همان قرینیت است. و مراد اصولیین از «اظهر» در غیر از مورد معارضه است؛ مثلاً وقتی به عام نگاه می کنیم صرف نظر از خاص، برای ما ظنّ شصت درصد حاصل می شود، و وقتی به خاص نگاه می کنیم صرف نظر از عام، برای ما ظن هشتاددرصد ایجادمی شود. ملاک، اظهریت در غیر مورد معارضه است. لذا در این مثال، خاص اظهر از عام است. ولی اگر یک عامی داشته باشیم که فی نفسه باعث ظن هشتاد درصد بشود و یک خاصی هم داشته باشیم که فی نفسه باعث شصت درصدبشود ولی وقتی این دو را کنار هم نگاه می کنیم عام باعث ظن شصت درصد بشود و خاص باعث ظن هشتاددرصد بشود، در این صورت ظرف مقایسه را نگاه نمی کنند و بگویند: «خاص اظهر است»، بلکه هر کدام را فی نفسه نگاه کرده و می گویند: «عام اظهر است».

سؤال: آیا منطوق اظهر است؟

پاسخ: ما اینها را مستفاد از یک فعل گفتاری می گیریم. طبق مشهور واضح است؛ چون مدلول التزامی نسبت به مطابقی ضعیف تر است. منطوق مقدم است چون مدلول کلامی است، اما نکته تقدیمش اظهریت نیست.

قول دوم: تخصیص

قول دوم، قولی است که مشهور شده بین متأخرین و «تخصیص». لکن یک وجهی ذکرکرده اند که دلیلش محل تأمل است.

دلیل مشهور

دلیل شان این بوده که ما سه تا کلام داریم: مدلول خطاب عام، منطوق خطاب خاص، مفهوم خطاب خاص. تعارض فقط بین دو تاست: مدلول عام، و مدلول مفهومی خاص، اما مدلول منطوقی خاص، طرف معارضه نیست.

خطاب عام اگر مقدم بشود بر مفهوم و لذا آن را ساقط کند، مفهوم چون یک مدلول تبعی است و تابع منطوق است، پس اگر مفهوم ساقط بشود، باید منطوق هم ساقط بشود. و منطوق را نمی شود ساقط کند؛ چون طرف معارضه با عام نیست. پس خطاب عام اگر بخواهد بر مفهوم مقدم بشود، باید بر منطوق مقدم بشود؛ چون امکان ندارد شما در تابع تصرف کنید بدون این که در متبوع تصرف کنید. و در منطوق هم نمی تواند تصرف کند؛ چون تعارضی ندارد. وقتی نتوانید در منطوق تصرف کنید چون معارضه با آن ندارد، پس در مفهوم هم نمی توانید تصرف کنید، پس مفهوم مقدم می شود بر عام.

سؤال: آیا می شود کسی بگوید: «منطوق چون اثری ندارد، پس حجت نیست.»؟

در «حجیت» لازم نیست اثری باشد؛ مثلاً در دادگاهی بحث از قتلی است که در مدرسه اتفاق افتاده و لذا «نبودن زید در مدرسه» است که اثر دارد و می تواند او را تبرئه کند، اگر شاهد بگوید: «زید در مسجد است»، منطوقش حجت است اگرچه اثری ندارد؛ چون اثر فقط در این است که «زید در مدرسه نیست».

ص: ۳۱۴

این که کلاً باید خاص را کناربگذاریم، لازم نمی آید عام مقدم بشود ممکن است تعارض کنند .

مناقشه در دلیل مشهور: منطوق هم طرف تعارض است

این استدلال، استدلال عجیبی است؛ به جهت این که «مفهوم» از دل «منطوق» استخراج می شود؛ اگر «منطوق» تعارض نداشته باشد، «مفهوم» تعارضی ندارد. منطوق می گوید: «علت منحصره وجوب اکرام، عدالت است.»، و عام این را به اطلاقش نفی می کند. پس بنابراین اگر مفهوم معارض شده با عام، به این جهت است که منطوق معارضه کرده با عام؛ چون مفهوم را از شکم همین منطوق به دست آورده اند؛ پس در مدلول مطابقی هم نکته ای هست که باعث شده مدلول التزامی تعارض کند. پس این وجه، وجه صحیحی برای تقدیم مفهوم بر عام نیست.

مختار

ما هم موافق مشهور هستیم که خاص مقدم است، لکن وجه اش اظهریت یا عادم معارضه منطوق نیست، بلکه وجه اش همان است که اشاره کردیم که یک قرینیت عرفی داریم؛ که این یک رویه است که عام را می گوییم، خاص را بعد ذکرمی کنیم.

هذا تمام الکلام در فصل دهم.

الفصل الحادی عشر: تعقّب الاستثناء لجمل متعدده

محل نزاع

ما اگر چند جمله داشته باشیم و بعد از این چند جمله استثنائنی را ذکرکنیم، این استثناء آیا برمی گردد به کل جملات قبل؟ یا فقط به جمله اخیر برمی گردد؟ این بحث، یک بحث صغروی است؛ ظواهر حجت است، مانحن فیه در چه چیزی ظهور دارد؟ ظهور استثناء، در استثناء از جمله اخیر است؟ یا در استثناء از همه جملات؟ مثلاً شارع فرموده: «اکرم العلماء اکرم الشیوخ اکرم الفقراء»، بعد فرموده: «الا الفساق منهم»، این استثناء، استثناء از کدام جمله است؟

اقوال

در مانحن فیه مجموعه اقوال، چهار قول است: رجوع به جمله اخیر، رجوع به جمیع جمله ها، و سوم این که اصلاً ظهور ندارد، مجمل است، لکن جمله اخیر قدر متیقّنش است. قول چهارم: تفصیل. بین متأخرین این تفصیل معروف شده.

إن شاءالله فردا قول به تفصیل را توضیح بدهم و وجه اش را هم بگویم.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹